

Représentations de l'Autre



Collaborateurs

Janice Deledalle-Rhodes
Frances Fortier
Élisabeth Kaine
Nadia Khouri
Pierre L'Hérault
Élisabeth Mudimbe-Boyi
Ki Namaste
François Ouellet
Gilles Thérien
Daniel Vaillancourt

Étude Critique

Marie Carani

Iconographie

Ghislaine Charest

PROTÉE est publiée trois fois l'an par le Département des Arts et Lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi. Ce département regroupe des professeurs qui font de l'enseignement et de la recherche en littérature, en arts visuels, en linguistique, en théâtre, en cinéma, en langues modernes, en philosophie, en enseignement du français.

Directrice : Francine BELLE-ISLE. Adjointe à la rédaction : Michelle CÔTÉ. Assistant à la diffusion : Jean-Pierre VIDAL. Assistant à l'administration et à la rédaction : Rodrigue VILLENEUVE. Conseiller à l'informatique : Jacques-B. BOUCHARD. Responsable du présent numéro : Gilles Thérien. Page couverture : Ghislaine Charest, *L'Autre, quel qu'il soit* (1992), série V (détail), épreuve argentique, miroir, pigment, bois, 79 x 104cm.

Comité de rédaction :

Francine BELLE-ISLE, Université du Québec à Chicoutimi
Mireille CALLE-GRUBER, Queen's University
Bertrand GERVAIS, Université du Québec à Montréal
Johanne LAMOUREUX, Université de Montréal
Jean-Marcel LÉARD, Université de Sherbrooke
Richard SAINT-GELAIS, University of Western Ontario
Jean-Pierre VIDAL, Université du Québec à Chicoutimi
Rodrigue VILLENEUVE, Université du Québec à Chicoutimi

Comité Conseil international :

François JOST, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)
Eric LANDOWSKI, École des Hautes Études en Sciences Sociales
(Groupe de recherches sémio-linguistiques)

Comité de lecture* :

Denis BELLEMARE, Université du Québec à Chicoutimi
Paul BLETON, Télug
Marcel BOUDREAU, Université Laval
Enrico CARONTINI, Université du Québec à Montréal
Gilbert DAVID, Université de Montréal
Gabrielle FRÉMONT, Université Laval
Louisette GAUTHIER-MITCHELL, Université du Québec à Montréal
Jean-Guy HUDON, Université du Québec à Chicoutimi
Suzanne LEMERISE, Université du Québec à Montréal
Pierre MARTEL, Université de Sherbrooke

* La revue fait aussi appel à des lecteurs spécialistes selon les contenus des dossiers thématiques et des articles reçus. Les résumés anglais ont été révisés par Robert Dole.

ABONNEMENT (3 numéros/année)
TPS et TVQ non incluses pour la vente au Canada

INDIVIDUEL
Canada : 29\$ (15\$ pour les étudiants)
États-Unis : 34\$
Autres pays : 39\$

INSTITUTIONNEL
Canada : 34\$
États-Unis : 44\$
Autres pays : 49\$

Mode de PAIEMENT :
Chèque (tiré sur une banque canadienne)
ou mandat-poste libellés en dollars canadiens

CHIQUE NUMÉRO
Canada : 11,25\$ (6\$ pour les étudiants*)

Autres pays : 14,25\$
* le tarif étudiant n'est pas appliqué en kiosque

Administration : PROTÉE, 555, boul. de l'Université, Chicoutimi (Québec), Canada G7H 2B1, tél.: (418) 545-5396, télécopieur : (418) 545-5012. Distribution : Diffusion Parallèle, 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand, Québec, J7E 4H4, (514) 434-2824. PROTÉE est membre de la Société de développement des périodiques culturels québécois (SODEP). Les textes et illustrations publiés dans cette revue engagent la responsabilité de leurs seuls auteurs. Les documents reçus ne sont pas rendus et leur envoi implique l'accord de l'auteur pour leur libre publication. PROTÉE est subventionnée par le Fonds FCAR, le CRSH, la Fondation de l'UQAC, le PAIR (aide à la publication) et le Département des Arts et Lettres de l'UQAC. Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Québec, Bibliothèque nationale du Canada.

ISSN-0300-3523

Ce dossier a été préparé sous la responsabilité de Gilles Thérien

Représentations de l'Autre

<i>L'Autre, quel qu'il soit</i> de Ghislaine Charest / Élisabeth Kaine	6
<i>Présentation du dossier</i> / Gilles Thérien	7
Des passions et des droits / Nadia Khouri	9
Sans objet, sans sujet / Gilles Thérien	21
Paris, livre ouvert / Daniel Vaillancourt	31
Figurations spatiales de l'altérité <i>chez Antonio D'Alfonso, Gabrielle Roy et Jacques Ferron</i> / Pierre L'Hérault	R
L'histoire autre : conquête, désir, jouissance et abjection dans <i>Les Indes d'Édouard Glissant</i> / Élisabeth Mudimbe-Boyi	53
L'Autre intellectualisé. <i>Armand d'Emmanuel Bove</i> / François Ouellet	59
Foucault préfacier de Rousseau : <i>le jeu des altérités démultipliées</i> / Frances Fortier	65
L'altérité dépassée : Doughty et l'Autre / Janice Deledalle-Rhodes	75
L'idéologie de genre et l'énonciation transsexuelle / Ki Namaste	81

ÉTUDE CRITIQUE

Des mondes possibles <i>(Espaces privés 1993 : Sculptures)</i> / Marie Carani	90
---	----



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE V (DÉTAIL), ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 79 x 104CM.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE V, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 191 x 107cm.

L'Autre, quel qu'il soit
une œuvre de Ghislaine Charest

Je m'étonne fort que les Français aient si peu d'esprit, qu'ils en font paraître dans ce que tu viens de dire de leur part, pour nous persuader de changer nos perches, nos écorces, et nos cabanes, en des maisons de pierre et de bois, qui sont hautes et élevées, à ce qu'ils disent, comme ces arbres!... mon frère as-tu autant d'adresse et d'esprit que les Sauvages qui portent avec eux leurs maisons et leurs cabanes pour se loger partout où bon leur semble, indépendamment de quelque Seigneur que ce soit? Tu n'es pas aussi brave, ni aussi vaillant que nous puisque quand tu voyages, tu ne peux porter sur tes épaules tes bâtiments ni tes édifices...¹

Les tableaux en six séries de l'exposition *L'autre, quel qu'il soit* ont pour fonction précise de nous séparer de l'autre pour mieux nous le révéler. Cet autre, donné par fragments, contenu dans des boîtiers comme en des écrins, nous apparaît alors des plus précieux. Deux cultures *codées autrement* se font face en se regardant par le biais de deux miroirs. Cette dialectique témoigne de l'un qui cherche son reflet dans l'autre et tente d'y inscrire sa marque. C'est la surface grise de l'endos du miroir qui nous est d'abord offerte, sombre et mate, elle ne reflète ni n'exprime, comme un refus de donner. Le gris n'est pas le noir ni le blanc, il ne parle pas de l'absence mais de l'existant qui ne se livre pas. Ce gris est ici employé comme un morceau/écran de résistance dans lequel se profile parfois, et par bribes, un autre. Un encadrement rigide circonscrit cette angoisse face au territoire inconnu, prise et reprise de l'impossible projet d'immobiliser l'autre par la mise en image, révélé partiellement à travers le contour informe de la surface dépolie. Le cuivre devenu apparent sous la glace sans tain rend signifiant ce moment de savoir, de sortie de soi, et la trace du travail de polissage témoigne d'un geste quasi archéologique; il a fallu fouiller, gratter, dépolir pour découvrir ces îlots de connaissance, pour atteindre et peut-être comprendre.

Le travail de Ghislaine Charest porte non seulement sur la représentation d'expériences mais, à la manière de l'archéologie expérimentale, sur leur réplique : l'expérience de *l'autre regardant*, l'expérience de *l'autre regardé*, vu et interprété, de même que celle du spectateur; on se perçoit mutuellement comme l'étranger. L'utilisation de reproductions de gravures dépeignant la vie quotidienne des Amérindiens au XVII^e siècle permet de vérifier que c'est bien d'un autre qu'il est question, de celui qui ne fait pas les choses pareil à nous. Ces images témoignent certes d'objets et d'individus autres, mais aussi d'objets et d'individus en train de vivre quelque chose, autrement. Les stratégies employées par l'artiste non seulement mettent-elles en scène la représentation d'un autre, mais également l'action de regarder vers cet autre. Par ses écrins de bois, cuivre et miroir, matériaux témoins de l'histoire amérindienne, Ghislaine Charest resitue l'autre à distance et comme énigme.

Sur les photos de mes ancêtres, s'étalent des visages cuivrés aux yeux tristes et perçants. Pour moi, dans cette oeuvre, l'autre n'est pas l'Amérindien, mais celui qui le regarde et tente de le saisir par et dans son dessein.

Élisabeth Kaine

1. Réponse d'un chef micmac à des messieurs de l'île Percée venus lui dire qu'ils souhaitaient que son peuple vive et bâtisse à la manière française. Texte du Père Chrestien Leclerc (1691), repris par D. Delage dans «L'Influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France», *Lekton*, vol. 2, n° 2, aut. 1992, p. 171.

Représentations de l'Autre

Par où faudrait-il commencer? La Bosnie? La Somalie? Le Burundi? L'Angola? Les Indiens du Chiapas? Les Kurdes? Les femmes battues? Les enfants abusés? Les porteurs du VIH? Les S.D.F.? Ceux qui souffrent de la faim ou ceux qui n'ont plus jamais soif? Ceux qui résident au delà de la frontière, au delà de l'Océan, au delà? La représentation de l'autre est une question-piège. D'abord, pourquoi un «A» majuscule? En référence au grand Autre, à un tout Autre, à celui de la théologie ou à celui de l'inconscient? La représentation n'est pas sans poser ses propres problèmes. S'il faut re-présenter l'autre, c'est peut-être qu'une fois précédente, il a été mal présenté? Le doute est, en tous les cas, possible. Ce qui implique, d'une façon un peu plus insidieuse, que l'autre est un objet, ou objectivable, ou encore à placer du côté des objets. Une telle manipulation intellectuelle est gênante puisqu'elle suppose qu'aucune question ne vient troubler la situation du «je». Il est placé du côté de ce qui est connu, de ce qui connaît, le centre solide sur lequel s'appuyer, tout le reste étant périphérie. Voilà une position difficilement soutenable et, pourtant, soutenue. Depuis la conquête de l'Amérique, écrite, célébrée et critiquée, jusqu'à l'identification bien documentée du premier porteur du sida, la mise à jour de l'altérité se fait sur le mode de l'opposition : lui et je, un peu de tu. Individus, minorités, ethnies, races, tout peut être divisé et subdivisé, noté et montré du doigt, caché ou célébré pour les bonnes ou les mauvaises raisons. À la frontière de chaque imaginaire se profile l'ombre des Scythes.

Mais alors, si l'autre n'était pas «objectivement» ailleurs, s'il était en moi, dans le miroir où je refuse de me regarder, dans les contradictions que je nie pour mieux les supporter? La représentation de l'autre pourrait devenir aussi la représentation de soi, de l'autre en soi, de soi en l'autre. Comment savoir où tracer les frontières? Comment délimiter les territoires? Comment passer d'objet à sujet?

Ce numéro de Protée se veut aussi éclaté que l'est la question de l'altérité. Des voix autour d'un thème, sans partition, sans harmonie préétablie, des voix a cappella, sans chapelle. Les morceaux qui composent ce numéro sont autant de fragments d'un miroir qui aurait été brisé pour avoir été trop regardé, regardé avec la lucidité qui accompagne une recherche dont on sait qu'elle ne se laissera pas emprisonner dans une quelconque grille pas plus qu'elle ne se terminera dans une quelconque apothéose de vérité. La seule représentation de l'autre qui soit valable, c'est celle de l'incertitude, du point d'interrogation qui devrait accompagner le titre, du cheminement sans fin d'une recherche tournée sur soi qui tend vers de l'autre. Des idéologies, des thématiques, des sémiotiques, des considérations en tous genres. Parce qu'il n'y a pas d'autre choix. Ce qui manque, c'est le fragment de miroir que le lecteur de ce numéro tient par-devers lui. La recherche est ainsi reconduite.

Gilles Thérien



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE IV, ÉPREUVE COMPOSITMIROIR, PIGMENTS, 69 X 59CM.

DES PASSIONS ET DES DROITS

NADIA KHOURI

Cette étude analyse le déferlement polémique qui suivit la publication, dans le *New Yorker* du 27 septembre 1991, de l'article de Mordecai Richler «Inside/Outside» ainsi que son prolongement dans le livre *Oh Canada! Oh Québec!* Le complexe des discours qui se sont affrontés a été révélateur d'un grand déplacement des représentations et des présentations du Soi collectif que se font les divers groupes idéologiques. La polémique survint à un moment névralgique de l'histoire du Canada et du Québec, au cœur d'une révolution des passions et d'un conflit des droits. Elle servit de point d'orgue à la cacophonie des luttes identitaires déclenchées par les débats constitutionnels de Meech à Charlottetown. N'étant lui-même le porte-parole d'aucune communauté, Richler a cependant servi de tribune à toutes les communautés qui ont trouvé dans cette polémique l'occasion de verbaliser leurs rapports les unes aux autres.

This study analyzes the polemical surge that followed the publication in the September 27, 1991, *New Yorker* of Mordecai Richler's article «Inside/Outside» and later its extension in the book *Oh Canada! Oh Québec!* The complex of different types of discourse that confronted each other revealed a shifting of representations and presentations of the collective Self made by various ideological groups. The polemic occurred at a sensitive moment in Canada and Québec's history and at the very heart of a revolution in passions and a conflict of rights. It served as a pause in the cacophony of identity struggles triggered off by the constitutional debates going from Meech to Charlottetown. Although he was not a spokesman for any particular community, Richler served as a tribune for all the communities that used this polemic as an opportunity to verbalize their relations with others.

«Inside/Outside», «l'article-fleuve» (comme il fut qualifié par la presse) de Mordecai Richler parut dans le *New Yorker* du 27 septembre 1991. Un déferlement polémique sans précédent s'ensuivit dans tout le pays jusqu'à la publication en mars 1992 (et bien après) du livre *Oh Canada! Oh Québec!* qui intégrait l'article dans un ensemble plus grand, dans lequel Richler répond à ses détracteurs et examine ce qu'il appelle «la crise politique la plus stupide et la plus inutile du monde occidental». Richler aurait, disait-on, accusé le Québec d'être une tribu repliée sur elle-même, traversée par l'intolérance et travaillée par un antisémitisme diffusé par *Le Devoir*. Il aurait traité les femmes québécoises de «truies» et il aurait affirmé que les minorités n'ont aucun droit dans la Province.

Pour qui a été assailli par la polémique dans les médias, sans avoir lu l'article du *New Yorker* ni par la suite le livre (et ce fut là le cas de la grande majorité des partisans et des détracteurs), l'impression est celle d'un fracas dans lequel des mots sauvages et un nom propre reviennent comme des leitmotifs : «tribu, lois linguistiques, nationalisme, racisme, truies, Lionel Groulx...». On est saisi, qui par le sensationnalisme de l'événement, qui par l'indignation et la colère, qui par la jubilation revancharde, qui par la déception à voir un écrivain d'aussi grand talent se laisser aller à des allégations de bas étage.

Supposons cependant qu'on reconstruise et ordonne le discours à travers le fracas polémique en prenant à

rebours les mots du téléphone cassé et en éliminant les parasites au bout du fil. Alors on voit que les termes de ce qui avait été écrit et de ce qui était dicible et audible font l'objet d'un vaste malentendu.

Lise Bissonnette accusa Richler d'avoir commis une diffamation collective (L. Bissonnette, «Vu du "Woody's Pub" : Il est temps de monter le ton de la réponse», *Le Devoir*, 18 septembre 1991, A8). À la veille de la parution du livre, une députée du Bloc Québécois, Pierrette Venne, demanda au gouvernement d'interdire le livre comme «propagande haineuse». Et Richler de répondre que l'appel à l'interdiction était d'autant plus absurde que la députée n'avait pas lu le livre, puisqu'il n'était même pas sorti, et que sa réaction ne faisait que confirmer ses propos. («Call for Book Ban is Absurd, says Richler», *The Globe and Mail*, 19 mars 1992, C3).

Vingt-cinq universitaires et écrivains canadiens-anglais qui se disaient sympathiques aux aspirations du Québec publièrent une lettre ouverte déclarant qu'ils se dissociaient des propos que tenait Richler sur le Québec, estimant qu'ils serviraient à alimenter les préjugés au Canada anglais. («Writer Leads Campaign to Break with Richler's Portrayal of Quebec», *The Globe and Mail*, 3 avril 1992, C8). Réponse de Richler : «Mais en aucun temps n'ai-je été associé avec eux» («Mordecai Richler : Un témoin honnête de son temps». Entretien réalisé par P. Dansereau et A. Beaudet au Bar du Ritz-Carlton, le 31

mai 1992, *L'Impossible*, 1^{er} septembre 1992, p. 91). Le député de Westmount du Parti Égalité et avocat de Richler, Richard Holden (lequel, dans un geste inattendu, passa un an plus tard au Parti Québécois) déclara que son ami avait «perdu les pédales» («bicycling without pedals»). Interrogé pour savoir ce qu'il en pensait, Richler répondit qu'il ne prenait rien au sérieux de ce que Holden disait après deux heures de l'après-midi.

L'outrage s'allie à la hargne dans une lettre ouverte de Jacques Folch-Ribas, publiée dans *La Presse* du 28 avril 1992 (B3) et intitulée «Nous sommes tous des Québécois». On reconnaît l'analogie avec la solidarité exprimée par les étudiants français avec Cohn-Bendit en mai 68 sous la bannière «Nous sommes tous des Juifs allemands». Voici ce que dit Folch-Ribas :

On me dit que vous êtes un bon écrivain. Je ne peux juger de votre style, ne pouvant pas le lire dans votre langue. Mais je doute de ses qualités, car si «le style est l'homme même» vos déclarations publiques ne plaident guère en sa faveur. Dans ce monde où de minables faiseurs d'opinion crient au génie devant les borborygmes de n'importe quel écrivillon, si vous étiez un bon écrivain cela se saurait.

Étonnantes accusations de la part d'un intellectuel qui, dans le même mouvement où il invective Richler, déclare sans ambages qu'il ne l'a pas lu.

D'autres ont, au contraire, rejeté ou raillé ces critiques. Dans un article de la revue *Spirale*, Dorval Brunelle, sociologue, tient un discours sur Richler qui est l'antithèse des propos exprimés par ses détracteurs («Requiescat Canada», *Spirale*, septembre 1992, p. 8). Dans *Oh Canada! Oh Québec!*, Richler sous la plume de Brunelle, apparaît tout à coup non plus comme le diffamateur raciste et insultant qui traite nos mères de truies et nous accuse d'être une tribu antisémite, mais un virtuose remarquable qui, avec un brin de folie, dans ses meilleurs moments évoque Cervantès ou Kafka. À d'autres moments, il rappelle Érasme et Witkiewicz par son «ironie "choufleurisante" qui corrode toutes les transactions [...] Sa force de frappe stylistique tient [...] à sa maîtrise d'une forme particulière de figure, l'hypotypose». Il vient à l'esprit de Brunelle une réflexion de William Golding qui, en réponse à la question d'un interviewer, «lui disait ne souhaiter rien de plus que de pouvoir prendre un jour tel lecteur par la peau du cou et de le forcer à lire attentivement le texte qu'il a sous les yeux avant d'en dire n'importe quoi». *Oh Canada! Oh Québec!* n'est, dit-il, ni une étude du dossier constitutionnel d'un point de vue canadien-anglais, hostile au Québec, ni un plaidoyer pour la sauvegarde du modèle fédéral, ni une attaque contre les francophones, mais plutôt «une exploration enfiévrée de l'aliénation collective des Canadiens des deux races dites "fondatrices" et, en particulier, une dénonciation du nationalisme québécois, dans ses manifestations linguistiques surtout». Richler

n'est tendre pour personne, à commencer par ceux qui appartiennent à la communauté juive. Et dans la plupart des cas «il tape fort juste». La question fondamentale qu'il soulève, dit Brunelle, est celle de l'insensibilité affichée par les critiques au rappel que fait Richler de la montée de l'antisémitisme canadien-français dans les années trente.

En avril 1992, à Belfast (où ce sont les balles plutôt que les mots qui parlent), alors qu'il participait à un colloque sur la situation canadienne, Richler dit faire partie du «club des mal cités» (R. Giroux, «Mordecai Richler fait rire les Britanniques», *Le Soleil*, 11 avril 1992, A1). Il raconte, dans l'entrevue déjà citée avec P. Dansereau et A. Beaudet, comment les porte-parole du Congrès juif canadien – qu'il traite de «bureaucrates» et d'«apparatchiks» –, se trouvant embarrassés par ses propos, sont venus le trouver pour lui dire qu'ils allaient répliquer à son livre. «L'avez-vous lu?» demande Richler. «Non, mais mon meilleur ami l'a lu trois fois» (p. 93-94).

Scélérat ou génie? Diffamateur ou visionnaire? La question qui s'impose à nous est celle de l'incompatibilité des interprétations. Qui a lu Richler? Qui a lu quoi dans le pamphlet de Richler? L'étrange dialogue qui s'est installé entre les sourds, les aveugles, les capteurs de rumeurs et les lecteurs attentifs, favorables ou opposés à Richler, nous amène à poser sérieusement la question de la réception de l'article et du livre. Mais cette question nous force surtout à constater que les réactions à ces derniers sont désormais inséparables de leur contenu. La polémique déborde sa propre représentation car, lorsqu'on est à l'écoute et à la lecture de Richler, les mots ont soudain un sens étranger à celui qu'on leur impute. Sommé de s'expliquer dans une interview avec Madeleine Poulin à Radio Canada, le 20 septembre 1991, à propos de ces femmes qui sont des «truies», Richler répète ce qu'il a écrit dans l'article du *New Yorker* – et plus tard dans le livre :

[...] depuis que l'Église catholique a perdu toute influence, le taux de natalité des Québécois est en chute libre, alors qu'il était autrefois le plus élevé en Amérique du Nord, les familles comptant souvent douze et même seize enfants. Cette fécondité exténuante qui revenait à prendre les femmes pour des truies, était impunément encouragée en coulisse par l'abbé Lionel Groulx, dont la revue *L'Action française*, fondée en 1917, prêchait la revanche des berceaux, qui permettrait aux Canadiens français de constituer la majorité au Canada. (*Oh Canada! Oh Québec! Requiem pour un pays divisé*, Candiac, Balzac, 1992, p. 24)

Et Richler d'affirmer que le raisonnement qu'il formule sur le traitement imposé aux femmes canadiennes-françaises sous les recommandations natalistes de l'abbé Groulx s'applique au même titre au traitement des femmes hassidiques qui sont amenées par des rabbins à enfanter douze à quatorze enfants : «Je pense que les rabbins les traitent comme si elles étaient des truies».

Pourquoi accuse-t-il le Québec d'être une tribu repliée sur elle-même? Il répond : «Quand les nationalistes québécois descendent dans la rue et crient : "Le Québec aux Québécois", c'est un chant tribal, non un appel à la diversité culturelle et à la fraternité universelle.» (R. Giroux, «Mordecai Richler s'étonne des réactions qu'il provoque», *Le Soleil*, 12 avril 1991, A9).

Les citations tronquées et les distorsions, la sélection d'éléments «tape à l'œil» font dire aux mots des autres ce qu'on veut qu'ils disent. Il n'y a pas lieu de passer ici un jugement moral. L'interaction des discours s'établit presque toujours dans la distorsion, le malentendu et le contresens. Peu importe que l'on soit «pour» ou «contre» Richler. Ce sont les proportions historiques que cette polémique a prises qui demandent à être scrupuleusement analysées. Commençons par dire que l'«affaire Richler» a été une tribune de choix pour tous ceux qui se sont parlé et exprimés à travers lui. Et tous ont, d'une manière ou d'une autre, piraté, bousculé, distordu à la fois ce qu'il a dit et ce qu'on lui a imputé d'avoir dit. Il s'avère que le complexe des discours qui se sont affrontés à travers Richler a été révélateur d'un grand déplacement des représentations et des présentations du Soi collectif que se font les divers groupes idéologiques.

En envoyant des ondes de choc dans tous les lieux où se produisent ces représentations, l'«affaire Richler» a fait éclater les cohérences internes de ces lieux. Et c'est ici qu'il est important de situer l'effet *révélateur* de l'événement sur la nature même de ce qu'on pourrait appeler les idéologies et les discours. On peut définir ces derniers comme des agglomérats autonomes renfermés sur des récits typiques, mais contigus à d'autres agglomérats. Le caractère déflagrateur de l'article du *New Yorker* et puis du livre a eu pour effet de projeter ces dispositifs contigus dans le cirque des luttes identitaires. À cet égard, Richler a été un *catalyseur* des discours. C'est donc cette notion de *révélateur/catalyseur* que je voudrais appliquer à l'analyse de ce qui suit. Par *révélateur/catalyseur*, je fais référence à un complexe d'événements et d'actes qui interviennent et qui ont pour effet de révéler et de déconstruire les structures de base des discours, des représentations, images, arguments et élaborations mythiques que se font les groupes d'eux-mêmes. Je tenterai de démontrer que le caractère de crise de la polémique provient du fait que c'est parce que ces discours se conçoivent comme des *systèmes clos*, à l'épreuve du temps et des aléas, qu'ils ont été vulnérables à l'opération d'un révélateur stratégiquement bien placé. Autant dire tout de suite ce que la psychanalyse sait depuis toujours : c'est précisément dans les non-dits, les indicibles, les inaudibles et les dénégations que la *révélation* s'est faite. Dans le même mouvement, la polémique a engendré une leçon d'histoire forcée à travers l'invraisemblable cacophonie de récriminations, réclamations, mesures de pression, bref de catharsis généralisée qu'ont été les pourparlers constitutionnels, de l'échec du Lac Meech à l'échec des accords de Charlottetown.

Ce n'est donc pas par hasard que j'entamerai cette analyse en reprenant les commentaires d'un des agents de cette période houleuse : Michel Bélanger, co-président de la Commission parlementaire itinérante, la Commission Bélanger-Campeau, qui avait pour mandat à l'automne 1990 de recueillir les avis de secteurs aussi larges que possible de la population sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec. De passage à New York, la même semaine où paraît l'article, Michel Bélanger déclare qu'il ne l'a pas encore lu, mais il se permet néanmoins le commentaire suivant sur Richler :

On ne peut pas vraiment le dire étranger, je pense que l'expression exacte est qu'il n'est pas des nôtres... il ne connaît pas le Québec. Je n'ai pas lu l'article mais d'après ce que j'ai lu avant de Richler, il connaît Montréal, les Cantons de l'Est et les Laurentides. Si vous pensez que c'est connaître le Québec, vous vous trompez. (S. Scott, G. Baker, «Richler Doesn't Know Quebec, Belanger Says; Writer 'Doesn't Belong', Chairman of Panel on Quebec's Future Insists», *The Gazette*, 20 septembre 1991, A5)

Et Bélanger compare Richler à l'écrivain russe Mikhaïl Boulgakov qui vivait dans la capitale ukrainienne, Kiev, mais pour qui l'Ukraine resta fondamentalement étrangère.

Richler, poursuit-il, est un Boulgakov du Québec. C'est un homme qui a choisi, d'une façon différente, de participer pleinement à la société. De toute évidence il aime Montréal. On sent bien cette ville quand on lit certains de ses romans, mais il ne fait pas partie de ce qui est en fait la grande majorité de la population de la région.

Il convient de s'arrêter sur les propos de Bélanger et d'analyser les jeux d'inclusion et d'exclusion des énoncés et des présupposés qui les sous-tendent. Tout se joue autour du partage entre assimilation et disjonction qu'introduit un «mais» restrictif. La déclaration de Bélanger comporte quatre énoncés repérables.

- 1) Le premier dit : Richler est d'ici, mais il n'est pas des nôtres. Cet énoncé présuppose qu'il y a des étrangers parmi nous.
- 2) Le deuxième dit : Montréal, les Cantons de l'Est et les Laurentides sont dans le Québec mais ne sont pas le Québec. Énoncé significatif, car il établit un désappareillage entre des entités urbaines, régionales, culturelles, économiques et démographiques importantes concentrant à elles seules plus de la moitié de la population de la Province et cet autre espace, d'une authenticité essentielle présumée, appelé le Québec à l'aune duquel la péréquation idéologique s'accomplit. Elle correspondrait à ce que Benedict Anderson appelle une «communauté imaginée», distincte de la réalité sociale vécue (*Imagined Communities*, London, Verso, 1983). Il y aurait donc le Québec, figure de l'essence immuable, et il

y aurait à l'intérieur de ce même Québec quelque chose qui n'est pas tout à fait québécois, mais qui cependant lui appartiendrait par contingence. Si on poussait cet énoncé jusqu'au bout de ses présupposés, on aboutirait à la constatation suivante : une partie importante du territoire de la province n'est pas conforme à l'idée normative du Québec.

3) Le troisième dit : Richler a choisi de participer pleinement à la société, mais il ne la représente pas. Qu'est-ce qui distingue donc «participer» de «représenter»? La participation ne pose pas la question du rapport entre le participant et le reste, tandis que la représentation implique un rapport d'identité. L'énoncé qui sous-tend cette équation est : «il ne représente pas le peuple (la majorité)». Il ne parle pas au nom du peuple. À retenir : cette disjonction entre la participation et la restriction à l'appartenance imposée par l'exigence d'un rapport d'identité.

4) Le quatrième énonce : Richler aime Montréal qu'il décrit de façon palpable et attachante, mais il ne fait pas partie de la majorité de la population de la ville. Cet énoncé prolonge l'énoncé précédent. Il oppose un amour de l'extérieur à une représentativité de l'intérieur.

Il est impossible de comprendre l'étendue de la polémique suscitée par Richler, y compris les propos de Bélanger, sans saisir la conjoncture dans laquelle et par rapport à laquelle elle s'est déployée. J'appelle conjoncture la rencontre de causalités multiples, de plusieurs vecteurs contradictoires en interférence les uns avec les autres, capables d'absorber les continuités et les ruptures, les persistances et les suspensions, l'irruption du discontinu dans la constance, mais aussi le retour de celle-ci sous forme d'avatars liés à des dominantes et des mises à l'écart. L'éclatement de l'affaire Richler renvoie à un complexe de conflits provoqués par la coïncidence de faits et circonstances immédiats et d'évocation d'une mémoire longue et sélective de griefs, de comptes à régler et de frustrations accumulées. Elle est venue se juxtaposer à d'autres sagas et épisodes. Dans la cacophonie des luttes identitaires auxquelles elle a servi de point d'orgue, il y a eu des mineures et des majeures. Dans le paysage des majeures, il y a eu :

- 1) le débat constitutionnel axé sur le statut de «société distincte» pour le Québec, débat qui a mobilisé les énergies politiques pendant cinq ans;
- 2) les bruits de fond et les grands airs dans les médias autour du débat sur la langue d'affichage, la Loi 178.

Dans le paysage des mineures il faudrait surtout mentionner les tergiversations autour d'une thèse de doctorat présentée par une étudiante de l'Université Laval, Esther Delisle, thèse portant sur l'antisémitisme de l'abbé Lionel Groulx et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec, ainsi que sur le rôle du *Devoir* dans la diffusion de ces doctrines dans les années trente.

En évoquant ces données, je veux attirer l'attention sur le caractère de *surcharge exacerbatrice* qui a marqué

cette polémique. Chaque épisode a contribué à surdéterminer le déclenchement des hostilités par un effet boule-de-neige de ressentiments accumulés et de rancunes étouffées.

L'atmosphère des débats constitutionnels de Meech à Charlottetown a été à la merci d'un certain nombre de vicissitudes et de poisons. On connaît les heurs et malheurs de la «société distincte», cette expression par laquelle on visait à consacrer un statut particulier pour le Québec dans la Constitution. Il faut remonter dans le temps. Elle trouve une première référence explicite en 1965 dans le Rapport de la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme, dont le principal artisan était André Laurendeau :

Les deux cultures dominantes s'incarnent au Canada dans des sociétés distinctes. Le mot «société», dirions-nous, désigne ici les formes d'organisation et les institutions qu'une population assez nombreuse, animée par la même culture, s'est données et a reçues, dont elle dispose librement sur un territoire assez vaste et où elle vit de façon homogène selon des normes et des règles de conduite qui lui sont communes. Et nous avons reconnu dans le Québec les principaux éléments d'une société francophone distincte.

Les termes de ces rapports, cependant, n'ont cessé de subir des mutations émanant de l'évolution même de la société québécoise et des modifications apportées par les politiques fédérales et provinciales. Au Québec, l'apport grandissant de l'immigration et le recul démographique de la population québécoise devaient fortement modifier l'équation culturelle, particulièrement dans la métropole. Au multiculturalisme canadien, le gouvernement de René Lévesque répondit plusieurs années plus tard par sa forme *distincte* de gestion (!) des cultures : l'interculturalisme. Ce dernier s'inspire du modèle français d'intégration des cultures à travers une conception jacobine de la culture linguistique. La religion et la culture traditionnelles ne formant plus des caractéristiques fondamentales de la «société distincte» (et je passe sur les interminables débats sur ce que l'expression veut dire au juste), les gouvernements libéraux et péquistes devaient alors tout miser sur la langue et sa gestion dans un cadre interculturel. D'où les lois de protection linguistique : d'abord la Loi 22, puis la Loi 101 et enfin la Loi 178. La Loi 101, Charte de la langue française, comprend une clause qui interdit l'utilisation d'une autre langue que le français dans l'affichage commercial. C'est à la période postérieure à son adoption que correspond l'exode massif d'anglophones hors de la Province. Le nombre des départs se situerait entre 250 000 et 300 000. Parmi ceux-ci, le Congrès juif canadien, section Québec, recensa un départ de trente mille de ses membres anglophones.

Les années qui suivirent furent scandées par une kyrielle de litiges sur la question linguistique. En février

1984, en réponse aux restrictions imposées par la Loi 101 à l’affichage commercial, cinq commerçants entrèrent en procès contre le gouvernement de René Lévesque. En décembre 1986, la Cour d’Appel du Québec trancha en faveur des cinq commerçants. En mars 1987, le gouvernement de Robert Bourassa en appela du jugement auprès de la Cour Suprême du Canada. C’est en cette même année que commencèrent les pourparlers du Lac Meech visant à offrir au Québec le statut de «société distincte».

Entre septembre et décembre 1988, des manifestations importantes eurent lieu au Québec en faveur de la Loi 101. C’est dans ces manifestations que le slogan «Ne touchez pas à la Loi 101» trouve son origine. Il n’en reste pas moins qu’en décembre 1988, la Cour Suprême du Canada fit écho au jugement de la Cour d’Appel du Québec et déclara que la loi sur l’affichage était discriminatoire à l’encontre des non-francophones et qu’elle portait atteinte à la liberté d’expression garantie par les chartes fédérale et provinciale. Le gouvernement Bourassa invoqua alors la clause dérogatoire – qui permet la suspension pour une période maximale de cinq ans des dispositions contenues dans la Charte canadienne – afin de protéger son nouveau projet de législation sur la langue d’affichage, le Bill 178, contre d’éventuels appels en cour. En janvier 1989, le Bill 178 fut adopté par l’Assemblée Nationale et devint loi. Cette loi interdisait l’affichage bilingue à l’extérieur des commerces mais le permettait dans une certaine mesure à l’intérieur. Trois ministres provinciaux parmi les plus respectés démissionnèrent. L’article de Richler «Inside/Outside» répond terme à terme à cette loi «dedans/dehors» en la transposant dans sa littéralité à un niveau d’hypotypose burlesque.

C’est au tout début de cette période de chicanes politiques et linguistiques en 1972 que Richler revint s’installer dans sa ville natale après vingt-huit ans d’absence. Ne parlant pas lui-même le français, il envoya néanmoins ses enfants à l’école française. C’était alors la période de l’immersion française pour les élèves anglophones. Ce sont ces élèves qui, n’ayant pas quitté la Province, sont aujourd’hui des citoyens québécois entièrement bilingues.

L’utilisation de la clause dérogatoire par le gouvernement Bourassa, contre les jugements de ses propres tribunaux et de la Cour Suprême du Canada, créa dès le départ un malaise dont les répercussions se firent sentir tant sur les scènes provinciale et nationale que sur la scène internationale. Sur la scène provinciale, certaines contradictions entre la Charte de la langue française et les Chartes des droits québécoise et canadienne ont été relevées tant par les jugements des cours que par les mises et remises en question formulées par l’opinion publique. Les décisions des deux cours de condamner l’article 69 de la Loi 101 (régissant l’affichage) étaient fondées sur un jugement d’équilibre entre les notions de légalité et de légitimité, c’est-à-dire entre ce qui est

légal ou conforme à la loi et ce qui est fondé en équité. Il y avait donc, d’une part la loi, de l’autre la justice et l’égalité. Il est important de retenir ce jugement, car il est au cœur des arguments que Richler présente d’abord dans son article et ensuite dans *Oh Canada! Oh Quebec!*

L’utilisation par le gouvernement Bourassa de la clause dérogatoire pour faire passer la Loi 178, «nonobstant» la Charte et les jugements des Cour Supérieure et Cour d’Appel du Québec et puis de la Cour Suprême du Canada, ne régla aucun problème. Au contraire, l’adoption de la loi ouvrit la porte à d’interminables appels devant les tribunaux. Sur la scène nationale, l’adoption de la Loi 178 tomba comme un pavé dans la mare des pourparlers constitutionnels du Lac Meech. Le message contenu dans le jugement de la Cour Suprême était destiné non seulement au Québec, mais aussi aux autres provinces récalcitrantes face à l’application du bilinguisme officiel. Aux yeux des francophones hors Québec, l’utilisation de la clause dérogatoire par le gouvernement québécois menaçait leur propre survie parce qu’elle établissait un précédent qui pouvait encourager les autres provinces à se prévaloir de la même clause. (Voir «Francophone Groups Outside Quebec Say Future on Line» et R. Ludlow, «Other Provinces Take Note : English-Only Laws Won’t Fly» dans *Ottawa Citizen*, 16 décembre 1988, A4).

À coup sûr, la décision du gouvernement Bourassa eut des répercussions dans tout le pays. Il y eut les contrecoups qu’on connaît. Une poussée d’intolérance linguistique vit le jour surtout dans les régions et villes de province de l’Ontario. La Loi 178 alimenta des représailles dans une trentaine de municipalités ontariennes (dont Sault-Sainte-Marie) qui se déclarèrent unilingues anglaises. Au Québec, hormis la frange dure d’une minorité active présente par une visibilité militante dans les médias, la majorité de la population éprouva un fort malaise vis-à-vis de la Loi 178. On connaît les déclarations excédées de juristes tels que Guy Bertrand, candidat à la succession de René Lévesque en 1985, et indépendantiste de la première heure, condamnant le mépris affiché (c’est le cas de le dire) de la Loi 178 pour les droits fondamentaux et la liberté d’expression. (A. Bellemare, «Une gifle au Parti québécois. Guy Bertrand appuie Ryan : Il défend l’affichage bilingue», *Le Devoir*, 25 mai 1993, A5).

Le 29 mai 1993, s’adressant aux membres d’Alliance Québec, l’ancien juge en chef de la Cour Supérieure, Jules Deschênes, rappela que si le gouvernement Bourassa avait écouté les tribunaux en 1988, il aurait épargné à la population cinq ans de discorde, de débats stériles et acrimonieux. Et le juge d’ajouter :

Pour ma part, j’ai toujours cru que, n’eût été cette Loi 178, l’Accord du lac Meech aurait connu un sort différent [...] C’était un coup dévastateur porté à tous ces gens paisibles qui avaient décidé de s’établir au Québec et de s’intégrer à la société québécoise.

coise, tout en conservant leurs caractéristiques originales et ainsi contribuer à l'enrichissement de notre société. (M. Adam, «Si le Québec avait écouté les tribunaux, il aurait évité cinq ans de discorde», *La Presse*, 3 juin 1993, B2).

En outre, la loi valut au Québec une censure des Nations Unies.

«Constitution, droits fondamentaux, majorités, minorités, liberté d'expression, respect, réputation nationale et internationale, droits collectifs, droits individuels», ces termes sont les termes-clés d'un moment névralgique de l'histoire où les idéaux collectifs tant au Québec que partout ailleurs dans le pays subissaient un bouleversement sans précédent. D'où le déferlement des passions au terme d'espoirs contrariés, de déceptions, de dés pipés, de remises en question des évidences historiques où il semblait que rien n'était réglé et tout était à refaire. C'est au cœur de cette révolution des passions que l'article de Richler et puis son livre, paru au milieu d'une nouvelle tentative d'enclassement de la société distincte, produisirent l'effet d'une bombe à fragmentation.

C'est l'accusation d'antisémitisme cependant qui a le plus ému et indigné. La résurrection du débat sur l'antisémitisme des années trente a trouvé sa source dans une controverse entourant une thèse de doctorat présentée par une étudiante en science politique à l'Université Laval : Esther Delisle. Dans cette thèse qui a été publiée par la suite sous le titre *Le Traître et le Juif*, Esther Delisle dit analyser «les réalités qui nourrissent le mythe de l'origine de la nation canadienne-française et de sa supposée homogénéité ethnique et religieuse». L'auteur veut démasquer sans ménagement «l'affreuse vérité derrière le mythe du Chanoine Groulx», le père du nationalisme québécois, qui n'est pas, dit-elle, «l'aimable historien du terroir aux égarements passagers et sans conséquence dépeint par certains. Le Traître et le Juif, poursuit Delisle, les deux figures principales de la cosmogonie raciale de Groulx, «apparaissent comme les deux suppôts de la société libérale. L'idéologie du mouvement qu'il inspire se trouve dans la droite ligne des pires tendances du fascisme français».

Déposée en août 1990, au lendemain de l'échec du Lac Meech, et sous le coup de l'été chaud d'Oka, la thèse fut apparemment reçue avec une hostilité manifeste de la part du corps professoral de l'Université Laval. La thèse subit des délais, des remises, des demandes de réécriture. Esther Delisle attendra deux ans avant de pouvoir la défendre, au terme d'un débat explosif autour d'objections beaucoup trop fixées sur des questions tatillonnes de méthodologie pour ne pas exciter la curiosité du public quant au contenu de la masse des faits allégués. Aussi il ne fut pas étonnant de voir que ce débat, qui déclencha des passions académiques au-delà des questions de «méthodologie», servit à faire de l'ouvrage qui fut tiré de la thèse un best-seller. Dans la logique des dispositifs contigus, l'affaire Delisle fait

donc partie du même agglomérat idéologique que celle de Richler, lequel d'ailleurs se servit des données exposées dans cette thèse pour étayer ses propres propos sur l'antisémitisme au Québec dans les années trente. Delisle et Richler sont désormais liés symboliquement par une solidarité dissidente qui trouve expression dans le titre même de l'ouvrage de Delisle. «Traître» et «Juif» posent incontestablement la question du rapport d'identité impliqué dans la notion d'*origine ethnique*. Elle semble fondée sur une *obligation d'appartenance*. Elle présuppose une coïncidence naturelle entre l'individu et son groupe. L'axiome est que le sujet parle son groupe, parle pour son groupe qui lui fait nécessairement écho. La question semble donc fondée sur la logique primitive et archaïque d'un lien du sang entre l'individu et ce groupe. Pour l'esprit archaïque, ce lien seul donne sens à la cohésion sociale. Il va de soi. L'individu qui ne parle pas au nom des «siens», et qui d'aventure va à l'encontre du discours éternel et fondamental, transgresse cette obligation d'appartenance. Il devient un «traître». D'autant plus inquiétant qu'il ouvre une brèche, qu'il instaure une déperdition du consensus séculaire; il met en danger la cohésion et dès lors la pérennité du groupe. Dans le premier chapitre de son livre, Delisle explique :

Plusieurs personnes avec qui je me suis entretenue de mes recherches, des plus hostiles aux plus sympathiques, m'ont demandé si j'étais juive. Le malaise, la mauvaise conscience qui accompagnait la question amenaient des détours et des précautions oratoires presque comiques. On s'enquerrait de ma généalogie, espérant secrètement entendre que mon grand-père était un personnage important dans un ghetto de Pologne avant que les mauvais vents de l'histoire ne le fassent débarquer à Montréal. Ou à Toronto. Les suggestions malhabiles sur mon prénom étaient une autre variation sur le même thème.

«Esther, c'est un prénom juif, n'est-ce pas?» (*Le Traître et le Juif*, Outremont, L'Étincelle, 1992, p. 11-13)

Reprenons la question d'Esther Delisle : quand cesse-t-on d'appartenir à une «communauté culturelle» et devient-on québécois? La question renvoie au mythe des origines de la nation canadienne-française qui, dit-elle, est le legs le plus important de toute l'œuvre de Lionel Groulx. Elle est à la base d'une utopie de l'homogénéité «ethnique, sociale, religieuse, morale» sur laquelle Groulx insiste dans ses essais. En épinglant Groulx comme la figure emblématique à la fois du nationalisme français au Québec, de l'antisémitisme et, par association, de l'anglophobie, Delisle et Richler ont fait éclater le système clos du mythe de cohérence identitaire. Et ce, au moment même où le statut constitutionnel de la «société distincte» connaissait de sérieuses difficultés. La question qui sous-tend le syntagme «société distincte» est, dans le contexte du débat Delisle-Richler, de savoir qui est englobé dans cette «distinction». Le nationalisme qui est à la source

de la «société distincte» peut-il intégrer à la fois Groulx, Père du nationalisme, et ses héritiers, les «traîtres» de Groulx et les Juifs, ces «ennemis» de Groulx? Qui, de ceux-ci, se distingue dans la société distincte? Qui, dans cette matrice des antagonismes, des dissidences et des hasards de la naissance (pour peu qu'on puisse choisir le groupe où l'on naît!) est «des nôtres» ou ne l'est pas, pour reprendre la maxime de Michel Bélanger?

Richler est sur un terrain solide quand il pose que le problème n'est pas tant que Groulx soit, parmi d'autres, un antisémite des années trente, mais bien qu'il soit aujourd'hui une station de métro, un nom de rues, un nom de collège et le nom du pavillon des sciences sociales de la deuxième université francophone du pays. C'est l'existence courante, «normale» du nom de Groulx dans ces lieux qui lui paraît inadmissible.

Désireux de favoriser le rapprochement mutuel entre les communautés et la compréhension interculturelle, les porte-parole du Congrès juif canadien ainsi que certains membres de la communauté prirent leurs distances par rapport à Richler. «On ne joue pas avec ce mot-là. L'accusation d'antisémitisme est l'une des pires qui se puissent imaginer», écrit Steven Davis, professeur de philosophie à l'Université Simon Fraser et membre de l'exécutif de l'Association des droits civils de Colombie Britannique. Davis dénonce le fait que Richler a prélevé des diatribes rares proférées par des individus ou des groupes extrémistes et les a étendues à toute la société. «À ce compte-là, dit Davis, on pourrait accuser l'ensemble du Canada anglais d'antisémitisme, à partir des théories professées par le petit groupe de citoyens qui nient la réalité de l'Holocauste». C'est, conclut-il, l'appui même à Israël qui devrait rendre les Juifs du Canada capables de comprendre les autres nationalismes. (S. Davis, «On ne joue pas avec ce mot-là. L'accusation d'antisémitisme est l'une des pires qui se puissent imaginer», *Le Devoir*, 2 octobre 1991, B8).

La critique de Davis présuppose que c'est en tant que Juif que Richler s'attaque au nationalisme canadien-français et que, spontanément, il se croit obligé comme tel d'appuyer l'État d'Israël. Ce présupposé apparemment indépassable prend pour acquis que tout jugement politique et social est nécessairement lié à un point de vue ethnique, communautariste ou groupocentrique. Or rien n'indique que Richler parle *au nom* de la communauté juive, pas plus qu'Esther Delisle ne parle au nom d'une communauté ou contre un quelconque groupe ethnique.

C'est à cet égard que Michael Crelinsten, directeur général du Congrès juif canadien, Région du Québec, apporte des précisions sur la prise de parole de sa communauté à propos de Richler. L'organisme, dit-il, ne se sent pas tenu de répondre parce que Richler est juif, mais parce qu'il prend position sur certaines questions telles que l'antisémitisme et le racisme au Québec et que ce sont là des dossiers dont l'organisme est également responsable au sein de la communauté. Il tente plutôt

de mettre en lumière les multiples frustrations et angoisses autant des Québécois francophones que des Juifs, angoisses qui sont à l'origine de l'article et du livre de Richler, et l'intensité des réactions qu'ils ont générées. Dans *Le Devoir* du 24 septembre 1991 (B8), Crelinsten fait remarquer que l'article du *New Yorker* «met en évidence la profonde anxiété de nombreux membres de la communauté anglophone, plus particulièrement en ce qui a trait au départ des jeunes». Et il appelle juifs et anglophones à être sensibles à ce qui a «touché et irrité un nerf collectif du Québec francophone». Il insiste sur la souffrance et la colère qui sous-tendent cette réaction. Au même titre cependant, dans un autre article, il appelle la communauté francophone à comprendre que l'argument qui vise à prouver que le racisme et l'antisémitisme sont moins prononcés au Québec que dans le reste du Canada n'est tout simplement pas assez pour calmer les angoisses. (M. Crelinsten, «Le Congrès juif canadien ne partage pas les généralisations acerbes de Richler», *La Presse*, 26 mars 1992, B3).

Le raisonnement que Richler exprime est le résultat d'un amalgame dans lequel chacune des étapes présente un glissement subreptice par rapport à la précédente. Témoin des débats sur la Loi 178 et de l'injustifiable nécessité de suspendre une Charte des droits et libertés, laquelle vise à garantir la protection des minorités au Québec et hors Québec (y compris les minorités canadiennes-françaises) contre les abus potentiels de la majorité; témoin également de tergiversations autour d'une thèse critiquant le père «antijudaïque» et anglophobe du nationalisme canadien-français, Richler conclut que parce que les juifs ashkénazes sont anglophones, ils sont en position de susciter un antisémitisme plus prononcé au Québec que dans le reste du Canada. C'est un paralogisme par glissements successifs. Néanmoins c'est un raisonnement qui s'appuie sur une perception d'intolérance qui, comme le fait remarquer Crelinsten, accentue «le malaise et l'insécurité déjà présents au sein du difficile débat relatif à notre avenir constitutionnel». Il est difficile, dans ce climat de tension, «de démystifier les perceptions exagérées voulant que les communautés culturelles soient confrontées à d'énormes risques au Québec», alors que dans la pratique, poursuit Crelinsten, «il existe beaucoup de bonne foi entre francophones et Juifs québécois» (*loc. cit.*).

Des nuances importantes sont apportées par la Ligue des droits de la personne du B'nai Brith qui entreprend des études plus globales du racisme et de la xénophobie en général. L'organisme fait à bon droit la distinction entre les préjugés dans les attitudes et la discrimination active. Selon deux porte-parole du B'nai Brith du Canada, Stephen Scheinberg et Ian Kagedan, la xénophobie dans les attitudes (racisme) est plus élevée en Ontario et dans l'ouest du Canada qu'au Québec. Ce sont les Canadiens d'origine orientale – Pakistanais, Sikhs, Chinois – qui semblent être les groupes qui sont le plus communément victimes du mépris racial. Bien que la communauté juive forme une minorité importante

à Montréal, rien, ni dans les sondages sur les attitudes des Québécois francophones ni l'incidence d'actes de racisme actif, n'autorise à affirmer que l'antisémitisme soit endémique ou en progression au Québec. L'article de Richler, font cependant remarquer Scheinberg et Kagedan, a été accueilli favorablement par les Juifs anglophones du Québec parce qu'il a saisi plusieurs de leurs frustrations.

La frustration est une émotion d'une grande complexité, et elle n'est pas toujours régie par la logique ou ne cadre pas toujours avec les faits [...] [Nous y décelons cependant] une profonde désaffection. L'aspect le plus douloureux de cette désaffection est probablement l'exode des enfants que nous avons élevés comme Québécois et Canadiens bilingues. Le message que nous leur avons transmis était que trente ans après la Révolution tranquille, des noms tels que Scheinberg et Kagedan seraient tout aussi naturellement identifiés comme québécois que Tremblay ou Bouchard. (S. Scheinberg et I. J. Kagedan, «L'antisémitisme des Canadiens dans les faits», *Le Devoir*, 26 octobre 1991, B10)

À retenir de cette citation : la poignante désaffection de ces jeunes Québécois juifs, bilingues qui, bon an mal an, quittent en emportant avec eux ce qu'il faut bien appeler des fragments d'un Québec francophone pluriel. Et l'on pourrait ajouter, d'une communauté juive désormais identifiée à deux ensembles : l'un traditionnellement anglophone et l'autre, plus récent, francophone, composé des immigrants séfarades venus du Maroc, d'Israël ou d'ailleurs.

Lors d'une réception organisée par l'Association des jeunes adultes juifs à Montréal le 30 janvier 1993, Richler exprima cette désaffection en des termes résignés à l'endroit des Juifs anglophones du Québec et évocateurs des injustices de l'histoire à l'endroit des Québécois francophones. «Quand j'étais petit, dit-il, les francophones étaient des citoyens de deuxième classe. Il est donc logique d'exiger que le français soit la langue de travail». Il se dit heureux de voir les francophones prendre en main les leviers de l'économie. Certains aspects de la Loi 101, précisa-t-il, sont justifiables étant donné le contexte historique du Québec. «En attendant je vous conseille de ne pas trop investir ici émotionnellement et financièrement. Un Québec indépendant sera très agréable pour les Québécois de souche, mais ce sera différent pour les autres». Évoquant les *Animaux de la ferme* de George Orwell, il ajouta :

Dans un Québec souverain, tous les animaux seront égaux, mais certains le seront plus que d'autres. On ne s'en prendra pas à vous parce que vous êtes juifs, mais bien parce que vous êtes anglophones [...] Les juifs séfarades (francophones) qui viennent du Maroc et d'ailleurs n'ont pas de problèmes ici, ils sont très bien acceptés. Je crois qu'ils devraient rester et peut-être acheter les

biens des ashkénazes (anglophones). (G. Paquin, «Richler conseille aux jeunes Juifs anglophones de quitter le Québec», *La Presse*, 31 janvier 1993, A1)

Déclaration provocatrice mais pas étonnante de la part d'un écrivain dont le franc-parler est caractéristique du style. Elle eut pour effet d'attiser l'irritation des communautés et des organismes responsables du rapprochement interculturel. Joseph Gabay, président de la communauté séfarade du Québec, dénonça Richler en ces termes :

Le discours de Richler s'inscrit dans une ligne de pensée qui lui est propre et tout à fait personnelle. Il n'est nullement le porte-parole de la communauté juive.

C'est cependant là un paradoxe significatif que cette équation orwellienne dans laquelle, parce qu'ils parlent français, les juifs séfarades seraient «plus égaux» que les juifs ashkénazes. Il met en perspective le travail de déconstruction des évidences selon lesquelles identité, culture et langue formeraient un tout homogène et cohérent. Il fait écho à la fois à une problématique qui traverse toute l'histoire juive de la diaspora et aux multiples définitions, redéfinitions et repositionnements des Québécois francophones vis-à-vis de leur propre identité. Le coup révélateur de Mordecai Richler a été d'avoir forcé Juifs et Québécois dits «de souche» à repenser non pas leur identité en tant que telle, mais le socle en deçà duquel la négociation interculturelle ne peut plus se poursuivre. Ce socle s'est au Québec de plus en plus névralgiquement identifié à la langue, l'emprise de la religion ayant disparu (au point où l'on commence à se poser des questions sur sa véritable force dans le passé) et la culture cosmopolite et multiculturelle s'étant installée sans grand problème dans les mœurs. Richler a donc raison d'affirmer que les Séfarades francophones sont très bien acceptés au Québec. En revanche, le socle de l'identité juive ne saurait être identifié au seul terme linguistique. C'est uniquement par le biais d'une contradiction qui, ironiquement, lie Juifs et Québécois dits «de souche» en une communauté d'intérêts, que ce socle peut être identifié.

L'explication se trouve au sein du fameux «paradoxe de l'assimilation» qui caractérise l'identité juive de la diaspora et, comme on le verra, aussi celle des Québécois francophones. Un article de Jack Kapica, qui signe la chronique religieuse du *Globe and Mail*, y apporte des éclaircissements. Les aspirations nationales du Québec, écrit-il, sont semblables aux intérêts et inquiétudes de la communauté juive. Tout comme les nationalistes québécois, les Juifs se perçoivent comme une minorité encerclée par une majorité qui leur est potentiellement hostile. Les Québécois sont déterminés à garder leur caractère distinct, intact d'influences extérieures qui menaceraient la culture, l'*ethos* et la langue de toute une communauté. Les Juifs sont également désireux de conserver leur propre identité dans ce qu'elle a de particulier, ainsi que

leur religion et leur place dans la société. Comme les Québécois, ils craignent la disparition due à l'apathie résultant des compromis que l'absorption les a amenés à faire. Kapica cite Max Bernard, avocat montréalais et président du comité responsable de l'unité nationale (canadienne) du Congrès juif canadien. Parler français est, pour les Québécois «aussi important qu'être juif l'est pour nous». Comme les Juifs, les nationalistes québécois sont pris dans une ambivalence : ils veulent être acceptés par la majorité qui les entoure, mais ils ne veulent pas que cette acceptation leur fasse trop perdre de leur identité. C'est ce «paradoxe de l'assimilation» qui affecte aussi les Juifs. Plus ils luttent pour obtenir un traitement égal, plus ils s'assimilent...». Les nationalistes du Québec et les Juifs perçoivent leur existence comme dépendant d'un équilibre délicat et quiconque fait basculer cette relation d'un côté ou de l'autre affecte profondément les deux. «C'est ainsi que Monsieur Richler a affecté beaucoup de monde quand il a lancé ses salves d'abord dans le *New Yorker* et puis dans son livre». (J. Kapica, «Jack Kapica Examines a Novelist's Influence on Jews' Constitutional Views», *The Globe and Mail*, 27 mai 1992, A16). C'est là, exprimée par Cotler, également l'idée maîtresse de Richler dans *Oh Canada! Oh Québec!*

Il semble impossible de départager les termes de ce complexe culturel, linguistique, identitaire et politique sans nier les enchevêtrements et les métissages, sans faire semblant que l'autre n'existe pas. Ce n'est pas par hasard que le journaliste Gérald Leblanc évoque dans *La Presse* les «racines» québécoises, qui remontent à la Conquête (!), des Juifs de Montréal. On peut même retracer leur influence, écrit Leblanc, à la bataille des plaines d'Abraham, où Wolfe et Montcalm avaient chacun leur armateur juif, Moses Frank chez les Anglais et Abraham Gradiz chez les Français. (G. Leblanc, «Peuple en mutation, les Juifs de Montréal ont des racines qui remontent à la Conquête», *La Presse*, 4 juillet 1992, B4).

De cette histoire *rhizophile* (le mot est de P.-A. Taguieff dans *La Force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1988, p. 31) dans laquelle tout le monde a des «racines» au Québec, plus longues pour les uns, moins longues pour les autres, qui alors sont ceux qui font partie de ces «nôtres», mânes d'un moi collectif identifiés à une appartenance à valeur unique? Dans une correspondance ouverte au quotidien *Le Soleil*, Harvey Schachter, éditorialiste en chef du *Whig Standard*, adresse à son collègue, l'éditorialiste du *Soleil* Raymond Giroux, un message déguisé par le biais d'une question :

Qu'est-ce qu'un Québécois? C'est, dit Schachter, la question que Mordecai Richler pose dans son livre, lorsqu'il mentionne les nationalistes qui brandissent des drapeaux en marchant dans les rues et en criant «Le Québec aux Québécois» et lorsqu'il suggère qu'ils n'ont en tête personne du nom de Ginsburg ou de MacGregor. Comme avec beaucoup de ses écrits, il a exagéré pour rendre son argument clair.

La réponse de Giroux est éloquente :

Je vais commencer par là où tu termines : un Québécois, c'est quelqu'un qui a choisi de vivre au Québec. Dans mon esprit, personne n'est exclu [...] Quand Richler exclut les MacGregor du Québec, il oublie les Ryan, les Johnson et même les Mulroney! (H. Schachter, «Qui peut se prétendre Québécois?», et R. Giroux, «Être Québécois, c'est un état d'esprit», *Le Soleil*, 9 avril 1992, A15).

Une analyse fine de cette question de définition est proposée par les historiens Jocelyn Létourneau et Jacinthe Ruel dans une étude intitulée «Nous autres les Québécois» (texte d'une communication prononcée à l'Université du Québec à Chicoutimi dans le cadre du colloque intitulé «Mots et représentations comme enjeux dans les problématiques de l'interethnicité et de l'interculturalité», mai 1993, à paraître). Cette étude fait le point sur les topiques du discours franco-québécois sur Soi et sur l'Autre dans les mémoires déposées devant la Commission Bélanger-Campeau. Elle nous permettra par la même occasion de faire retour sur les propos de Bélanger lui-même, lui qui a été à l'écoute forcée pour ainsi dire de ces mémoires.

À partir d'un inventaire de citations touchant à la question du «Nous Autres», que ces deux historiens caractérisent comme la façon dont des individus, groupes et associations ont parlé des Québécois francophones dans leurs rapports aux Autres (identifiés comme anglophones, néo-Québécois, immigrants récents), Létourneau et Ruel ont dégagé trois syntagmes contradictoires majeurs qui sont au cœur du discours franco-québécois sur Soi et sur l'Autre :

- s'ouvrir à l'Autre en évitant de se perdre dans l'Ailleurs;
- prendre acte de son émancipation en se souvenant de son aliénation;
- redéfinir l'identité du groupe sans occulter ses attributs historiques.

Ces syntagmes relèvent plus de l'ambivalence que de la clarté, ce qui est, pensent les auteurs,

la façon par laquelle s'exprime la tolérance au sein des collectivités humaines, à moins qu'on ne trouve là un indice du fait qu'il n'y ait aucune forme d'identité collective largement partagée au Québec, contrairement à ce que certains aiment proclamer.

Le premier syntagme renvoie à l'image que se font du Québec de nombreux auteurs de mémoires : une société historiquement accueillante, libre, pluraliste et généreuse, «fondamentalement marquée par l'altérité et cherchant à se définir à travers cette qualité». À l'heure de la mondialisation économique et culturelle, le Québec est tourné vers l'extérieur, désireux d'universaliser l'itinéraire du groupe, reconnaissant la contribution positive des Autres, et notamment des anglophones, acceptant

son héritage hétérogène et la multiplicité des influences qui ont toujours marqué son histoire. Cette volonté d'ouverture est cependant inséparable d'une angoisse à se retrouver dans «un *no self's land*, un territoire inconnu» où la culture risque de se dissoudre et de s'égarer dans un *hors-lieu*. On ne veut «ni rater le train de l'histoire, ni abandonner ses acquis identitaires».

Le deuxième syntagme met en scène un «Sujet gagnant, acteur central d'une *successful story*, *alter ego* de son double négatif, l'Anglophone». Un imaginaire identitaire moderniste donne contenu à la fierté d'avoir réussi et triomphé de la défaite aux mains du conquérant anglais, de la soumission qui en découlait et du sentiment écrasant d'être «nés pour un petit pain».

Au sein du troisième syntagme, on trouve la question centrale des débats sur la définition identitaire : qui est Québécois? C'est là qu'une identité civique fondée sur les droits se profile derrière l'identité fondée sur la culture et l'histoire. Cette dernière est identifiée par Létourneau et Ruel comme l'identité «affective ou nativiste», «identité fétiche» qui fait référence à tout un ensemble de canons axiologiques, en partie vraisemblables, en partie inventés», se reconnaissant une continuité, des traditions, une langue commune, une résistance à l'assimilation, des valeurs, des comportements. C'est dire, soulignent les deux historiens, combien la devise des Québécois, *Je me souviens*, conditionne l'imaginaire collectif des Franco-Québécois et leur rapport à l'altérité marqué par un *double bind* équivoque. Est-ce là chose étonnante pour une société qui veut se définir par rapport à un présent et un avenir tout en se redéfinissant par rapport à son passé?

C'est justement parce que Richler a renvoyé aux Franco-Québécois une image anachronique et en décalage de phase avec l'image moderne et ouverte à l'altérité qu'ils expriment d'eux-mêmes que la réaction a été si violente. Mais elle l'a été d'autant plus parce que la mémoire des choses du *Je me souviens* n'est apparemment pas la même d'un Québécois à l'autre. S'il y a «autant de façons d'être Québécois», il semble y avoir autant de façons de s'en souvenir. Richler a marqué le coup au moment où le message véhiculé par la «société distincte» et par la Loi *dedans/dehors* semblait se conformer strictement à cette «identité fétiche» dont parlent Létourneau et Ruel, à l'exclusion des autres identités, comme si elles n'étaient que contingentes. Il se trouve que l'on rencontre cette identité fétiche chez Lionel Groulx. Il se trouve qu'une thèse critique de ce père du nationalisme québécois a suscité la même polémique que celle entourant les écrits de Richler. Celui-ci a fait le lien au moment où la charge émotive de la lutte pour le repositionnement des identités dans le contexte à la fois canadien et québécois déferlait sur tout le pays, et où personne n'avait envie de sortir les squelettes de leurs placards.

L'intérêt de la polémique sur Richler est qu'elle a permis de lever le voile sur une crise de l'interprétation

de l'appartenance et de l'exclusion. De ce dernier terme, Régine Dhoquois donne la définition suivante :

*Exclure, c'est clôturer un espace social déclaré "normal" et en chasser un certain nombre d'individus atypiques, ou incompatibles avec certaines valeurs prédéfinies comme conditions d'appartenance à cet espace. On peut en être banni du fait de sa naissance ou en être expulsé après y avoir été admis. (R. Dhoquois, *Appartenance et exclusion*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 12)*

Qui est exclu? «L'exclu c'est "l'Autre", celui qui ne vénère pas le même dieu, n'obéit pas aux mêmes rites ou n'a pas la même couleur de peau» (*ibid.*, p. 13). Dhoquois situe l'exclusion au sein d'un *narcissisme non dépassé* (*ibid.*, p. 296), narcissisme collectif ou narcissisme individuel. Le dépassement de l'exclusion dépend d'une reconnaissance de l'autre comme *a priori* égal quelle que soit son appartenance (*ibid.*, p. 293).

Bien sûr, on aurait pu tout simplement ignorer Mordecai Richler. Vue de l'extérieur, sa satire est en effet de peu de conséquences. Elle possède une valeur littéraire et Richler prendrait sa place, comme il se doit, dans le panthéon des satiristes, de Juvénal à Léautaud, en passant par Rabelais, Voltaire, Swift, Dickens, Twain et Bernard Shaw. De sa satire mordante et drôle les lecteurs tireront les leçons qu'ils voudront, selon les contextes et les enjeux, que ceux-ci soient politiques ou purement académiques. Tout satiriste de talent est, par définition, un agitateur des passions : il irrite les uns et ravit les autres selon les niveaux de lecture où ceux-ci choisissent de se placer. Le fait est que Richler n'a laissé personne indifférent. La confrérie de ceux qui l'ont lu au premier degré et les moutons de Panurge qui n'en avaient pas lu un mot se laissant entraîner dans son sillage se sont vus forcés – par un choix inconscient – de «répondre» à Richler.

Mais pourquoi? C'est que, même pour les détracteurs, des plus virulents aux plus modérés, ceux-là qui nient toute association avec lui, Richler n'est jamais l'Autre absolu. L'exclu a beaucoup trop de points communs avec l'excluant. Il interdit la haine totale ou l'amour total. «Certains adorent le haïr et d'autres répugnent à l'aimer, mais tout le monde doit lui accorder le mérite d'une perception subtile de la psyché canadienne». (I. Peritz, «What's All the Fuss About?», *The Gazette*, 21 septembre 1991, B1). Richler ne correspond pas de façon univoque aux trois catégories chauvines qui servent à distinguer les écrivains «canadiens» des écrivains «québécois» des écrivains «ethniques». Il les englobe tous. Pour les uns il est «le plus grand auteur canadien» (*loc. cit.*), pour les autres «un des plus grands auteurs du Québec» (G. Leblanc, cité par Peritz), pour d'autres «un grand écrivain juif» (désignation provenant d'énonciateurs hétérogènes), pour Jacques Godbout «le plus grand écrivain québécois, même s'il ne parle pas français» (É. Clément, «La BBC a choisi Richler pour ex-

pliquer le débat canadien aux Anglais», *La Presse*, 7 août 1992, A4), pour la plupart «le plus grand écrivain montréalais», pour Jean Dorion «notre Soljenitsyne du goulag linguistique» (G. Leduc, «Richler animera un reportage sur le Québec pour la chaîne BBC», *Le Soleil*, 31 juillet 1992, A2), pour Michel Bélanger «notre Boulgakov» (*loc. cit.*), pour d'autres encore, et c'est là la catégorie la plus minutieusement cocasse :

Richler appartient à la classe des écrivains québécois juifs de langue anglaise établis rue Saint-Urbain. Le problème étant que, parmi les personnalités littéraires, il est le seul dans sa catégorie, ce qui ne la rend pas très utile. (T. Hodge, «St. Urbain's Wordman. Missing Link : Who Are the People Disclaiming Any Association With Mordecai Richler?», *The Globe and Mail*, 20 Avril 1992, A13)

Richler ne représente ni les diplomates anglo-québécois du rapprochement interculturel, ceux-là qu'on appelle d'un ton taquin «les minorités bien élevées» – il est éminemment mal élevé et politiquement incorrect –, ni les Anglo-Québécois unilingues et intégristes qui pour lui sont des fanatiques, ni les porte-parole des Juifs anglophones qu'il traite de bureaucrates et d'apparatchiks, ni les Juifs francophones, séfarades, dont il ne pratique guère la langue et qui lui préfèrent l'écrivain Naïm Kattan, ni son avocat, le député Richard Holden, récemment converti au souverainisme, ni – à en croire Bélanger et les pourfendeurs nationalistes de Richler – les Franco-Québécois. Régine Dhocquois rappelle qu'en étant soi-même on est toujours l'autre de quelqu'un (*op. cit.*, p. 32). La question de la représentation est beaucoup plus large que ce que je peux en dire ici et l'espace me manque. Faisons remarquer seulement combien tous ceux que Richler ne représente pas ont eu besoin de lui pour se présenter les uns aux autres. Il serait à propos d'indiquer ici combien cette affaire illustre le fait que cette chose qu'on appelle l'identité a besoin de l'Autre pour se définir, sans qui le mot même d'identité serait vide de sens. La polémique ne s'embarrasse pas de nuances. Elle est un dispositif qui polarise les positions, elle est un simulacre de guerre sur un champ de bataille. Elle masque les zones d'ombre, les motivations enchevêtrées et les déchirements dissimulés derrière la poudre des canons.

Pourquoi cette polémique colossale *in the first place*? Il est évident que Richler a choisi de jouer un rôle qui n'est pas innocent et qui fonctionne à coup sûr dans les sociétés qui doutent d'elles-mêmes ou ne souhaitent pas se remettre en question. Ceci n'explique cependant pas la colère et l'amertume qui l'ont poussé à aller s'exprimer ailleurs, dans un magazine qui tire à cinq cent mille exemplaires. On trouve une sorte de réponse, curieusement, chez une pâtissière du petit village de North Hatley dans les Cantons de l'Est. Cette pâtissière, connue de tous dans la région pour avoir été à la fois une institution gastronomique et une *pasionaria* du nationalisme québécois, s'appelait Dame Jacqueline. Richler, qu'elle connaissait bien et qu'elle tenait en haute estime, allait

régulièrement dans sa pâtisserie. Peu avant sa mort survenue au début de cette année, elle a dit à Jacques Dufresne qu'il ne fallait pas attacher trop d'importance aux frasques de Richler. Elle y voyait «le signe d'un mystérieux amour blessé pour le Québec». Et Dufresne, citant Nietzsche, écrit : «Qui poursuit, suit» («Mon cher Mordecai», *La Presse*, 3 octobre 1992, B4). Commentant une entrevue à *Newsweek* entre Richler et le journaliste Jean-François Lisée, Graham Fraser du *Globe and Mail* fait remarquer à juste titre que le désir d'exprimer la colère l'emporte sur la capacité à entendre la souffrance, alors que ce débat est en réalité un débat sur d'ineffables meurtrissures inscrites dans la mémoire, mais décalées les unes par rapport aux autres. Les adversaires ne se souviennent pas des mêmes blessures dans la devise *Je me souviens*. (G. Fraser, «Oh Richler! The Debate is About Pain», *The Globe and Mail*, 4 avril 1992, D3). Que Richler reproche que, dans cette devise, une mémoire triomphe à l'exclusion d'une autre n'a rien d'étonnant pour l'écrivain inclassablement «québécois juif de langue anglaise établi rue Saint-Urbain» qui est tous ceux-ci à la fois. Au «Nous sommes tous des Québécois!» de Folch-Ribas, André Beaudet répond : «Je préfère être un Juif québécois, seul avec Richler s'il le faut, que de participer à ce consensus malsain». (A. Beaudet, «L'esprit de clocher», *L'Impossible*, 1^{er} septembre 1992, p. 85-86). À ce niveau Richler a été, comme le proclame Dorval Brunelle, un *God send* (*op. cit.*, p. 8).

Ce n'est pas par hasard que celui qui n'est pas «des nôtres», mais qui participe librement et avec insistance sans toutefois se faire le porte-parole attiré de ceux qui le considèrent comme étant des leurs, ne s'appelle pas Richler mais Reichler :

Notre vrai nom est Reichler, explique Richler. Il a été mal épilé [...] Reichler signifie hors du Reich, parce que cette région de la Pologne un jour en faisait partie et le lendemain appartenait à l'Empire austro-hongrois, tout dépendant si vous vous étiez levé à temps. (Rires). («Mordecai Richler : Un témoin honnête de son temps», *op. cit.*, p. 95)

Hors du Reich donc, c'est-à-dire hors de l'Empire homogène, pour se trouver par un truc à la Rip Van Winkle dans cet autre empire où l'hybridité des langues et des cultures engendra ces autres colosses : les Kafka, Musil, Stefan Zweig, Hermann Broch, Max Brod et Freud. Inclassables, parce qu'ils sont leur propre classe. Richler, cet écrivain qui n'appartient qu'à lui-même, était éminemment bien placé pour déclencher le processus houleux de mise en perspective de la notion même d'appartenance. Le «il n'est pas des nôtres» de Michel Bélanger n'a pas été suivi d'un simple et clair «il est des leurs», ce «leurs» n'étant ni identifiable à une catégorie nette, ni réductible à une monosémie. Il est plutôt de ceux-là qui interdisent l'épuisement du sens. Étymologiquement, appartenir vient du bas latin *ad pertinere* qui veut dire «être attaché». Par extension, appartenir évoque le rattachement à quelque chose ou à quelqu'un

en vertu d'un titre, la dépendance à une autorité, comme l'esclave appartient à son maître, et Richler n'a pas de maître. Il est le fils inclassable du pays qui démystifie les images saintes et s'insurge contre les cultes. C'est bien là la définition de l'iconoclaste. L'iconoclasme permet les rapprochements iconoclastes. Je me permettrai donc de situer tout ce débat quelque part entre Groucho Marx, la lettre d'une lectrice du magazine *Voir*, Voltaire et Confucius. Dans ses *Mémoires capitales*, Groucho Marx lançait la boutade bien connue : «Veuillez accepter ma démission, je refuse d'appartenir à un club qui m'accepte pour membre» (*Mémoires capitales*, l'Atalante, 1981, p. 258. Cité dans R. Dhoquois, *op. cit.*, p. 111). Le seul club auquel cette condition ne s'applique pas est le «club des

mal cités». Mais, plus justement, c'est au hors-club qui ne l'accepte pas pour membre que Richler appartient. La lettre de la lectrice rappelle le célèbre mot de Voltaire : «Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrai jusqu'au bout pour que vous puissiez continuer à le dire» (C. David, «Richler à craquer», *Voir*, 7 mai 1992, p. 4). Un aphorisme confucéen dit :

Voici un homme avec qui tu peux parler. Tu ne lui parles pas, tu perds un homme. Tu lui parles, tu perds une parole. Sage est celui qui ne perd ni un homme ni une parole.

Peut-on se permettre de perdre Mordecai Richler?

SANS OBJET, SANS SUJET...

GILLES THÉRIEN

Cet article montre que la question de l'altérité ne peut être comprise sous l'angle d'un concept qui définirait la notion elle-même ainsi qu'un usage de la langue calqué sur l'emploi des pronoms qui exprimerait correctement ce complexe. L'altérité est un réseau sémiotique qui a comme caractéristique de contenir ses propres manques, ses impossibilités. C'est la seule façon de comprendre que l'altérité se situe du côté du comportement et du côté du soi. L'effort de conceptualisation de l'altérité fait partie d'une utopie plus vaste qui cherche à maintenir en équilibre les tensions de soi et de l'autre. Cette tension peut s'exprimer à travers des figures, la rhétorique étant le *topos* privilégié de l'autre.

This article shows that the question of otherness cannot be understood as a concept that defines both the notion itself and a usage of language tracing a use of pronouns that correctly expresses this complex. Otherness is a semiotic network whose character is to contain its own lacks and impossibilities. This is the only way to understand that otherness is to be found in the realms of behavior and the self. The effort to conceptualize otherness is part of a larger utopia which attempts to maintain a balance in the tensions of the self and the other. These tensions can be expressed through figures, since rhetoric is the other's favored *topos*.

La représentation de l'autre est une question difficile, piégée et ce, à plusieurs titres. Son actualité, sa complexité, le contexte de son usage, sa signification même font problème. Il est presque impossible de lui assigner un lieu spécifique tant sa nature est protéiforme. L'autre ne se laisse pas enfermer dans les minces cloisons d'une discipline. Pourtant, cette question ne peut être évacuée et, peut-être même, ne veut être évacuée si l'on admet que, dans sa problématique, une partie de la difficulté tient à la nature de l'autre. La réflexion qui suit s'inscrit au cœur même de cette difficulté d'attribuer un *topos* à l'autre. Je tenterai de donner à ma démarche la liberté nécessaire à la constitution d'un réseau signifiant où l'autre peut exister dans le rapport à soi avec le minimum de résistance possible.

LES MOTS POUR LE DIRE

Prenons l'expression «représentation de l'autre». Elle a, en apparence, un sens immédiat dont la simplicité ne fait que masquer la complexité. Par le truchement des mots, elle affiche une valeur objective de contenu alors que c'est justement cette apparence qui est en question. «Représentation» a des sens différents qui sont tous liés à la vision, au regard qui s'exerce ou ne s'exerce pas¹. L'autre est offert au regard sans qu'on sache très bien, dans un premier temps, s'il en est le produit ou la cause. *Mettre sous les yeux* peut vouloir dire «présenter à

nouveau» l'autre parce que, lors d'une première présentation, par exemple, un manque serait apparu lors de la reconnaissance de l'autre, manque qu'il faudrait corriger en reprenant ce qui a été mal ou incomplètement fait. Ce qui est en jeu est peut-être le «re» de représentation: faire une nouvelle présentation. L'accent est alors mis sur la seconde présentation de l'autre. Dans les deux cas, ce qui n'est pas clair, c'est le statut de l'autre et ce statut ne dépend pas de lui mais de la [re-]représentation qui en est faite. La représentation de l'autre n'est pas un segment synchronique mais diachronique. Ou c'est la représentation qui compte, ou c'est l'autre... mais chacun imprime un ordre nouveau à la réflexion. En optant pour «représentation», l'autre est toujours de l'ordre de la seconde fois. Le manque s'identifie à lui et la représentation devient responsable de la correction du manque ou du regard. En le re-présentant une seconde fois, l'autre apparaît en quelque sorte comme une faute qu'il faut corriger ou maquiller.

Dans le rapport que le mot «autre» entretient avec «représentation» au sens de spectacle, «ce qui est vu» l'est par un spectateur qui, par son droit de regard, devient le seul juge. Ici, l'autre attend la sanction de l'extérieur. Il ne peut qu'espérer ou souhaiter être compris. Il n'est pas en position de dialogue. Or cette difficulté s'amplifie lorsque l'on prend conscience que, dans le langage des signes, «représentation» peut aussi indiquer comment une chose prend la place d'une autre

pour en faire la représentation. Dans ce cas, nous retrouvons un possible jeu de substitution : un autre pour un autre, et ainsi de suite. Enfin, un autre sens possible amplifie notre réseau sémantique : je peux faire des représentations parce que je ne suis pas satisfait de telle ou telle situation. Dans ce cas, l'acte se situe dans le cadre hiérarchique où les représentations doivent être faites et s'adresse à qui peut changer la situation. Faire des représentations pour soi, faire des représentations pour l'autre; l'autre ne fait des représentations pour soi que lorsqu'il est soi. Il faut qu'il s'absente pour qu'on puisse faire des représentations en son nom.

«Autre» est encore moins facile à situer lexicalement. Il est soit un adjectif, soit un pronom. C'est dire qu'il n'est jamais employé seul, a toujours un caractère prédictif ou, en tant que pronom, n'est là que pour signifier l'absence du nom. Un regard du côté de l'étymologie nous renvoie au grec «hetero», ce qui, dans certaines circonstances lexicales, est nettement un élément de différenciation. On pourrait à bon droit se demander pourquoi l'expression «la représentation de l'autre» a pu caractériser tous ces discours qui, depuis que la mode en a décidé ainsi, tentent de parler de l'autre en insistant bien sur le fait qu'il s'agit d'une personne dont je marque la différence par sa représentation. Personne n'a, à ma connaissance, parlé de la représentation de l'animal sous l'angle de sa différence avec l'humain. Ici, nous aurions l'impression que le mot «autre» est mal choisi, qu'il ne marque plus une simple différence, une opposition dont les deux termes ne sont pas si éloignés qu'on veut bien le laisser croire, mais qu'il s'agit d'un changement d'échelle vers le bas et que cette démarche est évidemment interdite alors qu'on reconnaît volontiers en Dieu le Tout Autre, encore un changement d'échelle mais qui n'est pas frappé d'interdiction. Le retour sur l'autre, c'est aussi l'altérité, notion plutôt philosophique qui oscille entre l'autre comme différent de soi et l'altération. Le différent de soi, c'est l'opposition radicale de l'identité et de l'altérité, une notion qui vaut aussi en logique; l'altération, c'est un retour sur l'identité puisqu'il faut un changement entre deux identités pour constater l'altération. On le voit l'expression «représentation de l'autre» est à première vue malheureuse et, peut-être, porte-t-elle aussi malheur. Il faudrait que l'autre le dise.

Dans le contexte de son usage actuel, elle sert bien la description des mouvements de masses qui viennent vers nous par les divers flux de migrations comme elle arrive bien à parler des autres que l'exotisme offre à la curiosité des voyageurs. L'autre, s'il se représente mal, se rencontre bien. Il est angoissant de réaliser que l'intérêt pour l'autre se développe au moment où les tensions nord-sud, les mouvements de migration, les guerres multiples et fragmentées font de l'univers dans lequel nous vivons un paysage peu amène où le discours sur l'autre prend des accents incantatoires pour conjurer ce qui, de plus en plus, échappe aux normes sociales, économiques, culturelles tout autant qu'ethniques.

La réflexion sur l'autre est une réflexion souvent mal

engagée. De quelle discipline dépend-elle? Ou mieux, de quelle discipline ne dépendrait-elle pas? De quel savoir peut-on se prétendre le porte-parole pour décider de la nature de l'autre et quel type de relation doit-on entretenir avec lui pour assurer sa/ses représentation/s? On peut retrouver l'origine du débat tant en anthropologie où la question de l'autre devient obligatoirement partie de la problématique, mais c'est aussi le cas des sciences politiques, de la philosophie, de l'économie, de la théologie. L'interdisciplinaire ne rend pas la question plus limpide. Fixer l'autre dans une notion, voire un concept paraîtrait plus habile, plus neutre. Mais si nous pouvions nous entendre sur l'«altérité» comme s'il s'agissait d'une notion bien définie, aurions-nous pour autant échappé au piège? L'altérité est-elle une question qui se pose pour soi ou pour les autres? Qui définit l'altérité? Le soi, le «je» du *cogito* ou l'autre? Dans ce dernier cas, je n'aurais jamais besoin d'un savoir préalable, la définition viendrait constamment d'ailleurs. Ce n'est pourtant pas ce que l'on trouve actuellement. En adoptant le statut d'énonciateur, celui qui parle de l'altérité se place au centre de ce qu'il définira comme la périphérie. Le sujet de l'énonciation ne secrète que du «je»! Mais l'altérité peut être une façon de poser la question. Au niveau individuel d'abord, et ce qu'elle met en question, c'est la relation entre des personnes, ou au niveau collectif et elle recouvre alors des groupes, des minorités, des sociétés et des nations. Ce qu'elle met alors en jeu, ce sont les relations qui doivent être entretenues entre ces groupes, ces minorités, ces sociétés ou ces nations. Mais, dans un cas comme dans l'autre, aucun savoir objectif ne nous permet d'élaborer une pensée, un système qui rendent compte de ce qui n'est pas l'identité. Il y a là un paradoxe incontournable. Il reste une volonté, individuelle ou collective, qui se donne comme objectif de définir ce qui est autre et ce qui ne l'est pas et d'en tirer les conséquences qui semblent s'imposer puisque ce genre de réflexion n'est jamais gratuit, jamais sans retour.

La pensée sur l'altérité nous apparaît donc comme une tentative de rationalisation, d'objectivation de contenus fortement individualisés, personnalisés et à forte dose émotive. L'opposition suggère plus l'altération que l'altérité. D'un côté, la loi du talion, de l'autre, la joue tendue; dans les deux cas, un programme de victimisation. La pensée sur l'altérité ne peut concevoir que des victoires au delà des échecs qu'elle est forcée de reconnaître. Aussi faut-il tenter de penser l'altérité en dehors de l'opposition je-autre, de voir dans un premier temps que l'altérité est une réalité plus fondamentale que l'identité, que son examen nous permet non pas de mettre en place un système disciplinaire de compréhension, mais d'explorer les diverses régions du réseau sémiologique de l'altérité. En effet, c'est sous l'angle du signe, de ce qui fait signe, qu'il semble le plus utile d'aborder la question. L'altérité est une figure dont il faut tracer les contours. Elle est à la fois image et mot, le mot faisant ici image. Nous retrouverons ainsi la représentation de l'autre si nous acceptons de traquer

son image, nous retrouverons l'autre si nous acceptons d'en varier les représentations.

L'ALTÉRITÉ COMME EXPÉRIENCE ORIGINALE

Une première démarche se donne comme projet de retracer l'altérité au cœur même de la vie de chacun, dans une sorte de mouvement présémiologique où l'altérité apparaît comme le substrat de l'organisation identitaire signifiante chez l'individu et dans l'imaginaire social. Dans cette perspective, nous posons le développement ontogénique comme modèle du développement phylogénique, comme lieu privilégié de la compréhension². Ce qui vaut pour le «token» vaut pour le «type» même lorsque le token présente des variantes par rapport au type, ce qui ne fait qu'accentuer l'importance de la singularité sur l'universel³. L'expérience de l'altérité est, selon le point de vue que nous allons développer, une expérience personnelle, individuelle, un donné qui sert de substrat à la construction même de l'individu avant d'être une marque du collectif.

L'acte même de la naissance constitue le premier moment de cette expérience. L'enfant, qui partage l'identité de sa mère depuis environ neuf mois, est soudainement projeté hors du ventre de cette dernière, littéralement coupé d'elle, jeté dans un monde dont il n'a aucune expérience directe. À l'origine, l'enfant est, dans le chaos du monde, ce qui devient l'autre. Il possédait une identité et un écosystème partagés avec sa mère et voilà que cette situation de «para-sujet» prend brutalement fin – l'expulsion – et qu'il se retrouve au seuil d'une existence dont les premières démarches serviront à construire sa propre identité : du monde mère-espèce au monde identité-nature comme l'illustre toute la réflexion sur le développement de l'enfant, particulièrement depuis Freud, Lacan et Piaget. Ce n'est pas l'enfant seul qui est chargé de construire son identité par le tâtonnement de ses expériences. La cellule familiale l'aide en lui donnant un nom et en posant les gestes qui, petit à petit, vont définir son appartenance à cette cellule.

L'expérience de l'origine est en quelque sorte, pour l'enfant, l'expérience de l'appartenance au néant suivie d'une tentative de dénéantisation par l'affirmation de soi et par l'assignation de rôles et de valeurs à tout ce qui se trouve dans son nouvel écosystème. La valeur première sera bien entendu la mère, mais sa présence objective est maintenant à comprendre sur fond d'abandon : la mère est passée du sujet partagé à l'objet poursuivi. Les liens subséquents qui vont se former entre la mère et l'enfant, puis avec le père, les frères et sœurs s'il y a lieu, seront des liens fortement axés sur l'expérience de la présence et de l'absence. La mère qui disparaît, ne serait-ce que pour une courte période, devient l'absence, l'altérité menaçante. Elle reproduit la première expulsion. Quelque part dans l'absence de la mère, il y a une menace de mort qui pèse sur l'enfant, un danger d'altération irréversible.

Lorsqu'on dit «enfant», on ne parle pas encore d'individu. La formation progressive de la personne est chose si évidente que la mouvance dans laquelle s'installe l'enfant nous empêche d'assigner à ce dernier un rôle fixe. Dans notre culture imprégnée de freudisme, l'enfant doit former son «moi», sa conscience, devenir une personne avec une identité propre et des aptitudes intellectuelles personnelles. Plus l'enfant vieillit, plus il s'individualise et moins, en ce sens, il se prend pour l'espèce tout entière, sentiment océanique décrit par Freud. Nous pouvons former l'hypothèse que le cheminement de l'enfant consiste d'abord à s'identifier comme être humain, à comprendre qu'il n'est pas un animal, comme il lui faut comprendre que les chiens, les chats, les oiseaux et les poissons n'appartiennent pas à une seule et même espèce. Cette connaissance chez l'enfant fait partie de son origine, c'est-à-dire de l'état primitif d'altérité dans lequel il se trouve à la naissance. L'autre de l'origine, ce n'est pas moi-l'individu mais moi-l'espèce. La progression individuelle ultérieure l'écartera de plus en plus de cette voie pour l'amener vers celle de sa survie [conservation] individuelle. Le développement personnel réussi permettra de maintenir, sa vie durant, une valeur individuelle au niveau de l'espèce, surtout par le truchement de la reproduction. Mais revenons aux tout premiers moments de la vie.

Le premier cadre de formation du moi est celui de la famille. L'enfant apprend à s'identifier à son nom, à faire valoir ses besoins. C'est le lieu d'une altérité réelle mais *a priori* peu menaçante car l'autre, c'est le parent, celui qui a le même sang, ou celui qui a une alliance avec un parent du même sang⁴. C'est le cercle intime des amis, figures associées dans une sorte d'élargissement de la couche familiale protectrice. L'altérité, qui est très réelle en ce qu'elle se déplace de l'enfant vers ceux qui l'entourent, peut être vécue comme une chose bienfaisante, comme le partage positif d'un même territoire. La famille a sa hiérarchie de rôles, mais elle ne se présente que rarement pour le jeune enfant comme un territoire menaçant. Du moins, c'est ce que l'on est en droit d'espérer même si l'étude concrète de la situation familiale peut amener dans bien des cas à la considérer comme un milieu hétérogène, un milieu de luttes où le développement harmonieux n'est pas la loi générale. Mais sinon, le premier apprentissage de l'altérité et des divers rôles assumés par la famille se joue pour l'enfant sous l'angle de l'homogénéité : tous les enfants sont théoriquement égaux, aimés de leurs parents et reçoivent un minimum d'éducation familiale identique. Ils partagent le même genre de vie, la même atmosphère. Cela s'étend parfois à la grande famille mais déjà les risques de dysharmonie y sont plus grands. À ce stage de développement, l'altérité a un rôle exemplaire, modélisant. Ce n'est qu'une fois que ce rapport d'altérité est fixé que le développement de l'identité personnelle peut avoir lieu. L'Œdipe ne se poserait que dans le sillage d'une perception de l'altérité. Avant de s'identifier à l'un ou l'autre parent, encore faut-il avoir reconnu les bases mimétiques de cette identification dans les rôles joués par chacun des

parents. Le père apparaît alors comme un tiers qu'il faudra inclure ou exclure dans le choix mimétique que l'enfant fait de son objet d'amour.

La deuxième expérience importante de l'altérité se trouve, dans nos sociétés, à l'école car elle prépare l'enfant à accéder à la sphère des relations sociales. La structure du système scolaire appartient plus au système social qu'au système familial, même si l'institution scolaire moderne cherche à rendre le passage entre la famille et l'école de moins en moins évident. La maternelle, comme son nom le programme, se veut un passage entre la vie de la famille et les règles de vie en commun de l'école. À l'école, l'altérité ne fait l'objet d'aucun choix. Les individus sont là. Ils ont quitté un territoire familial connu pour accéder à un nouveau territoire dont la configuration appartient à l'école. L'enseignant, l'enseignante ont un rôle d'autorité qui ne tient pas à un lien du sang, à une alliance mais bien à la position dominante dans l'institution. L'apprentissage de l'altérité est ici double : intégrer au niveau vertical l'altérité comme ce qui organise la formation et l'intégrer au niveau horizontal de tous ceux qu'un certain hasard a rassemblés sur les bancs de l'école en même temps dans le but avoué de collectiviser ces jeunes individus, opération dont une partie du succès peut être mesurée par les organisations d'anciens de telle ou telle promotion.

L'altérité change à l'école, elle devient une donnée hétérogène, parfois néfaste, parfois bénéfique. Du point de vue de l'institution scolaire, le doute sur les objectifs n'est pas permis. Il s'agit de rendre l'altérité bénéfique, de développer un esprit de corps, une socialité, une camaraderie qui puissent un jour servir à la société qui se paie ces moyens. Toujours du point de vue de l'institution, l'altérité négative, c'est la forte tête, le marginal, l'anarchiste, le «drop out». Du point de vue de l'élève, la question se pose autrement. En l'absence de liens du sang ou d'alliances parentales, l'altérité apprend à se moduler par l'intérêt qui, lui-même, se construit autour de la compétition : reconnaître ceux qui font partie du même groupe, exclure les autres. Les paramètres sont innombrables et les choix peuvent s'opérer à plusieurs niveaux : les plus forts du point de vue intellectuel, du point de vue physique, du point de vue sportif... les plus riches, ceux dont les parents sont les plus semblables, etc., *versus* les autres. S'ajoute parfois à ces divisions une autre qui tient à la configuration sociale et ethnique du milieu, l'appartenance à la race. Dans le cadre de cette réflexion, on comprend bien à quoi servent les écoles séparées, de toutes sortes et de toutes idéologies. Elles servent à séparer, c'est-à-dire à éliminer une partie de l'altérité que l'institution, elle, juge inintégrable. On songe à la ségrégation raciale, mais aussi à celle qui est feinte au nom de la religion, de la langue ou de la fortune.

Si l'école présente à l'étudiant un territoire nouveau à maîtriser, c'est qu'elle le croit maîtrisable à partir d'un découpage préalable des apprentissages, un cloison-

nement des savoirs qui permettra à l'étudiant d'exercer sa maîtrise en un point précis jusqu'à ce qu'il puisse la transférer sur le plan social, là où les règles du jeu sont créées par les gouvernements, les groupes de pression, les groupes d'intérêt. La carrière scolaire est analogue à la carrière tout court, sauf que, dans la première, le mode d'emploi est fourni et sert à départager les habiletés et les aptitudes alors que, dans la société, ce sont les rapports de force (objets ou non de législation) qui font loi. Dès l'école, on apprend à identifier un nouveau spectre d'altérité. Chacun est évalué selon ses capacités d'occuper les rôles de dominant ou de dominé. À l'intérieur de la société, l'altérité contradictoire sera constituée de ceux qui n'entrent pas dans les rôles de dominants et de dominés : les malades mentaux, les délinquants, les anarchistes, les ennemis de l'ordre social, les révolutionnaires...; à l'extérieur, elle sera constituée des ennemis de l'État qui seront habituellement identifiés à un autre système idéologique, à un autre État, à une autre race, et contre lesquels on n'hésite pas à recourir à la guerre, qu'elle soit économique ou militaire, comme un moyen de détruire le destructeur potentiel dans une dialectique binaire, brutale et simple.

Si l'on tente de résumer les divers aspects de l'expérience de l'altérité, nous dirons qu'en toute première analyse, l'altérité, c'est ce qui se trouve à l'origine de chacun. C'est le néant menaçant [de l'espèce] contre lequel il faut construire sa propre identité en créant son territoire individuel et en se mettant en relation d'abord avec les divers membres de la famille proche, la mère, mais aussi le père, le géniteur, dont le rôle sera celui du tiers inclus ou exclu. Les relations seront élargies aux frères et sœurs, le territoire de chacun assurant le minimum de différence essentielle pour valoriser, positivement ou négativement, ces relations horizontales. Le territoire de la cellule familiale primordiale est ensuite étendu à celui de la grande famille. Les aménagements devront être de plus en plus souples, mais l'altérité s'organise sur la base de l'homogénéité des liens de parenté. Le processus peut s'étendre à ce que nous appelons la «fausse famille» qui, dans le cadre d'un territoire familial élargi, participe à l'intégration des individus. Ce qui est hors du territoire familial définit l'altérité sous le mode de l'étrangeté. Dans cette première phase, l'objectif poursuivi est celui de la formation d'une identité dont la force sera perçue comme une garantie dans la vie. On parlera volontiers d'une forte personnalité.

La période de formation remet en question l'altérité en modifiant le territoire. L'individu en formation quitte le territoire de la famille pour un territoire où l'altérité est plus fortement structurée au plan vertical de ce qui constitue l'institution de l'école. En même temps, l'altérité se définit au plan horizontal en fonction des individus qui viennent chercher, eux aussi, une même formation. Les relations concourent à former de nouveaux territoires entre des altérités qui se reconnaissent des aspects intégrables. Une partie de l'apprentissage porte donc sur la mise en place de nouveaux territoires

et l'évaluation des divers rôles à l'intérieur de ceux-ci. L'identité individuelle, au terme de la formation, est en mesure de se donner une «persona», un masque reconnaissable par les autres, ce qui pourrait permettre à chacun de s'assurer un avenir, une certaine stabilité.

La structure sociale présuppose que les individualités sont suffisamment formées pour pouvoir prendre place dans des réseaux plus ou moins complexes où l'altérité a parfois valeur de complémentarité – et alors on se reconnaît un territoire commun (sans frontière) –, ou elle a valeur d'opposition. Il s'agit alors de l'affrontement possible entre deux territoires aux frontières bien marquées, de l'affrontement entre des individus, des groupes qui se définissent réciproquement comme non intégrables. C'est l'origine de la dissension, de l'intolérance et du racisme.

L'altérité apparaît donc tour à tour comme une affaire d'identité et d'identification, de territoire et de frontières, de complémentarité et d'intégration, d'opposition et de destruction, d'allers et de retours entre des positions dont les valeurs permutent du positif au négatif. Une même personne pourra occuper ces divers postes tour à tour ou simultanément sans savoir si les divers niveaux d'activités se traduiront par des expériences unifiantes ou destructrices.

L'altérité au plan du vécu est une gamme importante d'expériences positives sous le régime d'une altérité intégrable et d'expériences négatives sous le régime d'une altérité inacceptable. On peut donc concevoir l'altérité comme un spectre qui s'étend entre deux pôles : l'un représenté par la famille et, à travers celle-ci, par la reproduction qui transige de l'altérité pour former de l'homogène par le jeu des stocks génétiques, l'autre, par le pôle social où l'altérité apparaît d'abord comme le réseau complexe des rôles de domination que chacun assume au service de la production ou comme ce qui est à la marge de la société, ce qui n'entre pas dans ces rôles de dominants et de dominés. Deux pôles extrêmes : la structure familiale et la structure sociale. Entre les deux, on peut concevoir une zone neutre, mitoyenne, constituée par une structure que nous appellerons, faute d'un meilleur mot, une structure amittale, qui s'articule sur le refus de l'opposition des pôles, refus de la reproduction et refus de la domination et qui, en même temps, prétend donner à l'altérité un caractère de transparence qui lui conserve son statut d'altérité. Deux amis sont deux personnes qui, en théorie, se respectent l'une l'autre et ne se soumettent pas à des procédures d'intégration (reproduction) ou de domination et/ou d'exclusion. Cette structure intermédiaire, de nature utopique, se présente comme un refus de mettre en place un centre (de décisions) et une périphérie où est refoulé tout ce qui ne s'intègre pas au centre. C'est dire que la structure amittale s'attribue comme tâche de neutraliser à la fois l'efficacité du centre familial et celle du centre social. Les grandes religions ont toujours eu, à leur origine, un tel projet.

L'individu que nous sommes apprend avec plus ou moins de bonheur à maîtriser les règles du jeu dans ces trois structures. Son individualité, son moi sont construits par la dynamique même de la relation entre les personnes, dynamique qui lui sert à se considérer comme un centre et à s'accorder aux autres centres de son écosystème en évaluant les diverses positions de l'altérité, leurs caractères bénéfiques ou maléfiques et en cherchant à manipuler ses effets. Dans les cas où cela devient impossible, il doit recourir, seul ou avec les autres membres de son groupe, aux moyens qui sont à sa disposition au moment où son intolérance le prive de ses capacités d'accueil ou au moment où l'intolérance des autres devient incontournable.

Si notre quête de l'identité se profile à partir de notre propre altérité primordiale, de ce moment d'origine où nous sommes plus espèce qu'individu, si elle se maintient toute notre existence au prix de grands efforts de régulation des structures familiale, sociale et amittale, il n'en reste pas moins que, dans le long terme, les familles s'évanouissent, les groupes se disloquent, les sociétés disparaissent. Toutes les structures sont vouées à la destruction... En principe, seule l'espèce continue, malgré les accidents individuels et ponctuels. Elle disparaît peut-être un jour mais seulement avec le dernier individu. Dans les luttes «fratricides» pour la maîtrise de l'altérité, l'espèce est toujours gagnante. Dans ces mêmes luttes, l'individu s'aperçoit que l'identité qu'il s'est patiemment construite est vouée à la destruction. L'altérité ultime pour l'individu devient donc la mort, la néantisation de tout le processus entrepris depuis la naissance. La boucle est bouclée. L'individualité est une fiction de l'espèce entre deux néants. On comprendra facilement que toutes les grandes religions ont cherché à briser ce cercle on ne peut plus vicieux en inventant une instance suprême infinie, éternelle, qui est l'altérité même. La rédemption, le salut sont les garanties offertes à l'individu de rester soi-même par delà la mort. C'est une fiction qui dit que la fiction est réalité. L'altérité comme substrat accompagne chacun de nous tout au long de la vie. Elle est présence menaçante par rapport à l'identité que chacun a pu se constituer et maintenir par toutes sortes d'artifices. L'enjeu personnel est, en apparence, de maintenir cette identité envers et contre tous. Or, nous le savons, cette construction identitaire est constamment menacée de l'intérieur et de l'extérieur. Certaines institutions cherchent à protéger à tout prix cette identité; des aventures, parfois exotiques, permettent, au contraire, d'appivoiser l'altérité qui est la composante complémentaire de l'identité, la garantie d'une ouverture sur l'hétérogène.

L'ALTÉRITÉ, UN CONCEPT?

Quittons le plan de l'expérience pour nous demander s'il est possible de construire l'altérité comme concept. S'il s'agit d'un vécu très large, comme nous avons tenté de le montrer, il sera difficile de le condenser en une seule

structure conceptuelle. C'est la langue qui nous permet le mieux de voir cette construction. Il est donc essentiel d'examiner comment elle traite l'altérité. Il est convenu que la structure de la langue informe en quelque sorte les concepts que nous pouvons produire.

La question est déjà traitée chez Benveniste dans l'examen de la structure pronominale, la relation entre «je-tu-il»⁵. Ici, l'autre c'est le «tu», celui à qui le «je» s'adresse dans une position de dialogue. Mais quand «je» parle au «tu», il ne lui dit rien d'autre que ce que «je» dit. Quand «tu» veut parler, il doit à son tour emprunter la forme du «je». Le dialogue entre les deux est possible et l'effet de rétroaction permet à chacun des interlocuteurs de se faire comprendre, mais il n'engendre pas pour autant la transparence. Il y a compréhension parce que, quelque part, on croit qu'on comprend et que l'interaction dialogique permet de produire du sens à deux. Chacun suppose la compréhension de l'autre. Mais il y a plus dans l'usage pronominal : la troisième personne, la personne dite de l'absence selon Benveniste, est encore plus autre. Elle est là ou elle n'est pas là, on en parle mais, surtout, elle n'a pas le droit de parole. L'altérité, c'est aussi l'absence. Et ce même phénomène se reflète aussi à la troisième personne du pluriel : les «absents» du discours, ceux dont on parle sans les laisser parler ou encore ceux dont on s'approprie le droit de parole. En effet, la première et la deuxième personne du pluriel n'offrent pas un partage aussi clair. Nous, c'est les «je» ou encore «toi et moi», ou encore «vous et moi», ou encore «eux, elles et moi», ou encore «eux, elles, vous et moi», ou «nous» à la place du «je» dans les mêmes variantes tandis que les «vous» comprennent «il», «elle», «ils», «elles» et les «tu» éventuels d'un dialogue multiple. En somme, l'altérité, dans la langue comme dans le vécu, oscille entre la présence et l'absence, entre l'intégration dans le dialogue et l'exclusion. Ce n'est donc pas au niveau même du discours que nous pouvons trouver une solution conceptuelle à la question de l'altérité. Le langage lui-même met en scène la difficulté : chaque personne qui dit «je» présuppose l'existence d'un «tu» et infère que son vis-à-vis, l'autre, est doté des mêmes facultés, du même langage et des mêmes limites. C'est donc sur une double inférence que la compréhension peut s'articuler mais cette double inférence protège l'opacité même de la signification que les personnes mettent en œuvre : il est toujours possible d'affirmer «vous ne m'avez pas compris». On songe aussi à l'exemple du mensonge qui, pour être tel, doit être construit comme la vérité et être plus crédible et plus visible que cette dernière qui n'en demeure pas moins sa source.

S'appuyer uniquement sur le langage pour construire conceptuellement l'altérité est un leurre, car le dialogue ne peut exister sans que l'altérité des participants du dialogue soit reconnue. Le discours amoureux tend à cette fusion⁶ et l'altérité ne s'y construit véritablement que dans le cas de l'absence et, donc, dans le monologue. Le seul cas où le leurre disparaît, c'est dans le discours mystique. L'homme parle avec son Dieu. C'est ce der-

nier qui est le tout Autre et s'il se laisse reconstruire par le discours, c'est qu'on suppose au préalable qu'il est celui qui a créé le «je». Il est, existe comme autre parce qu'il maintient le «je» dans l'existence. Poser l'existence de Dieu sert à neutraliser une réflexion facilement conduite vers l'absurde.

Platon est le premier philosophe à ouvrir la discussion sur l'autre. C'est dans le *Sophiste* qu'on trouve la meilleure mise en place d'un système dont nous ne retenons aujourd'hui qu'une partie des composantes, le même et l'autre, imbriqués dans une relation binaire de contrariété. Platon examine les genres de l'être et il est amené à préciser que l'être a cinq genres : l'être, le non-être, le mouvement, le repos, le même et l'autre. Or l'autre, dans cette discussion, c'est le non-être. C'est la forme que prend la négation de l'être puisque cette négation existe tout autant que l'être qui la supporte. «Nier A», disait Valéry, «c'est mettre A derrière une grille». L'altérité la plus profonde est donc négation et négation inscrite au cœur même de l'être. L'altérité est une relation complexe qui intègre la négation. Il nous semble bien simpliste aujourd'hui de nous contenter d'opposer le Même et l'Autre avec ou sans majuscules. En fait, ce que nous faisons alors, c'est qu'au lieu de ramener le même et l'autre aux cinq genres de l'être, nous en faisons une sorte de catégorie binaire et oppositionnelle, abstraite, à partir de ce que nous avons reconnu dans l'opposition «je» et «tu». Car, en fait, si «même» et «autre» sont des concepts, ils sont des concepts vides, des déictiques abstraits ayant alors une fonction analogue aux pronoms. Ils ne peuvent être compris que si nous savons ce qui se cache sous eux. La réponse est relativement aisée : si l'autre, c'est le «tu», ou encore le «il», il faut bien que le même soit le «je». Nous sommes renvoyés au problème de la construction de l'altérité par le langage. Sémiologiquement, ce n'est pas très satisfaisant de remplacer une case vide par une autre case vide. Toutefois, en cherchant quels sont les éléments qui peuvent prendre la position du même, nous serons mieux en mesure de voir le réseau construit autour du je-même.

Ce nouveau couple, je-même, apparaît comme une affirmation de la conscience, de «ma» conscience parce que l'autre-tu-vous-il[s]-elle[s] m'impose d'être ce je-même. Je sais qui je suis, je sais ce que je dis, ce que je veux et je le fais savoir ou, du moins, c'est ce que je crois qu'il se passe. Cette conscience est faite d'homogénéité : je ne suis que ce que je suis. Je suis placé au centre de moi-même par l'autre, capable d'interpréter le monde pour les autres. Dans la relation dialogique, j'ai deux choix : j'impose à l'autre cette même conscience par inférence et besoin d'homogénéité ou je ne lui reconnais pas les mêmes attributs. Je le considère comme une non-conscience, une périphérie qui ne peut produire que de l'hétérogène, du brouillage. Ma conscience comme mon langage est, à proprement parler, égo-centrique. L'autre n'a de choix que de rejoindre le centre par le moyen des forces centripètes qui l'amènent à préférer

être moi plutôt que lui, et inversement. Ou encore, conscient de son statut d'hétérogénéité, il ne lui reste qu'à fuir ce centre et à trouver ailleurs un autre centre plus convenable ou – pourquoi pas? – à espérer devenir lui-même un centre. Ce couple contradictoire du même et de l'autre se trouve pleinement réalisé dans le cadre de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Le maître, c'est la conscience-centre, c'est celui dont le «je» est la norme de l'interprétation et c'est le pouvoir que lui envie l'esclave. Cette réflexion ne vaut pas que pour l'individu, mais aussi pour tous les groupes qui se définissent par une base homogène, de la famille à l'État en passant par la race.

Alors comment penser l'altérité, comment la construire dans l'ordre conceptuel? On sait que la tentation est grande d'opter pour le solipsisme, c'est-à-dire pour vivre à plein l'absurdité de cette construction sinon impossible, du moins difficile. Prenons le cas d'un dialogue où les deux participants disent «je». Suggérons un instant qu'ils se rendent compte que ce «je» qui parle n'est qu'une forme vide... et pourtant ça parle, ça dialogue. C'est qu'en fait, l'espèce parle non en tant que réalité universelle puisque, en ce sens, l'espèce n'existe pas, mais en tant qu'elle est réalisée concrètement dans deux individualités. Au delà des paroles, l'espèce est présente sous un angle de construction, de destruction ou de neutralisation. L'espèce ne peut exister que par les rôles que les individus prennent et ces rôles sont ceux qui vont dans le sens de la conservation : un individu a le pouvoir de s'approprier l'espèce pour lui seul et pour tout le temps par son discours⁷. Le «je» est la condition nécessaire de la survie de l'espèce. Mais cette survie est soumise à une seconde reconnaissance, c'est-à-dire que quelqu'un d'autre s'octroie, pour les mêmes motifs, le même rôle et le même langage. C'est comprendre que ce partage du pouvoir de l'espèce est le fondement d'un principe plus profond, le principe de coopération qui assure la cohésion même de l'espèce. C'est sur cette base qu'il est possible de débarquer sur une terre étrangère sans craindre pour sa propre vie. C'est aussi le point tournant qui permet de déclencher les guerres, de régler des problèmes mondiaux, ou simplement de parler au nom de l'humanité. Cette reconnaissance pose donc, comme projet, la coopération et la neutralisation des forces unilatérales de reproduction et de domination. La construction de l'altérité ne peut avoir lieu que dans ce que nous avons nommé la structure amitielle. On comprend alors qu'il s'agit d'une situation précaire, d'une tension perpétuelle entre les forces de la reproduction et de la domination d'une part et un équilibre neutralisant d'autre part. L'espèce est une proposition fragile.

Dans l'histoire de la pensée, ce sont les ordres du croire et du savoir qui ont, en général, tenu le discours de la reconnaissance de l'autre comme principe coopératif, du moins au plan idéal. Mais en s'institutionnalisant, le croire comme le savoir s'engagent rapidement dans la voie des structures de reproduction et de domination comme moyens de se maintenir, d'inscrire un centre

autour duquel devront graviter tous ceux qui pourraient rêver de se placer dans une situation analogue. Parmi les discours du savoir, l'anthropologie s'est donné comme objectif d'étudier l'autre, mais elle l'a fait en s'assurant que l'autre s'intègre dans un savoir déjà constitué, centré en un lieu bien identifié et répondant à des théories élaborées sous l'angle du centre, celui de l'anthropologue. L'autre, c'est celui qui répond aux objectifs du questionnaire, de l'expédition ou du diplôme qui viendra sanctionner la rédaction d'une monographie. L'autre des anthropologues, c'est le «ils» ou, au mieux, le «nous» qui amalgame les droits de parole sous la rection du «je» de l'observateur participant.

S'il est pratiquement impossible de trouver un contenu fixe au concept d'altérité, c'est précisément en raison de la multiplicité des postes qu'il offre et des sens qu'il produit. L'échec conceptuel, en dehors de la théologie, nous amène à comprendre que, s'il n'est pas possible de concevoir l'altérité, il est au moins possible de la figurer, de lui donner une forme symbolique, des masques expressifs qui viennent en traduire la richesse. Ces figures sont les façons non seulement de dire l'altérité mais aussi d'en programmer l'usage.

QUELQUES FIGURES ET MASQUES DE L'ALTÉRITÉ

Il n'est ni possible ni question de faire ici l'inventaire exhaustif de toutes les figures de l'altérité. Nous n'en retiendrons que quelques-unes dans la mesure où elles illustrent notre propos sur l'altérité au plan du vécu et sur la nécessité de programmer les divers postes de l'altérité à travers des formes symboliques, en particulier celles qui sont véhiculées par les textes fondateurs de notre culture et les grands mythes littéraires.

La première figure de l'altérité de notre culture judéo-chrétienne est Ève. Il s'agit d'une altérité complémentaire construite sur le modèle de l'*alter ego*. La solitude d'Adam est insupportable même s'il se trouve déjà au paradis. On notera que cette altérité complémentaire d'Ève est centripète. C'est une côte d'Adam qui est à son origine... et Adam retrouve Ève dans son territoire à lui. Il n'est pas question de ne pas partager. Première figure de l'altérité, Ève est là pour qu'il y ait reproduction et qu'une structure familiale puisse exister à l'origine de tout autre système. Cette altérité est positive et engage l'homogénéité de la structure familiale. La question du patriarcat ou du matriarcat serait alors conséquente à l'attribution de l'altérité à l'un ou l'autre des partenaires : Adam est premier mais, seul, il est stérile.

Une seconde figure précise les règles différentes du social et du familial. C'est la condamnation et l'expulsion de Caïn après le meurtre d'Abel. Tant que l'altérité est complémentaire et vécue sous le signe de la reproduction, le meurtre est interdit. Quand, à son

tour, l'interdit est transgressé, le châtement s'exerce par la force centrifuge. Caïn devra aller ailleurs reconstruire une cellule familiale avec l'obligation de faire respecter les règles qu'il n'a pas su respecter, lui qui a voulu dominer Abel. On pourrait quand même s'imaginer que, dans la simplicité du texte biblique, une autre alternative était possible. Une fois Abel mort, on aurait pu pardonner à Caïn et protéger ce qu'on présentait comme la cellule familiale primordiale, mais on a préféré l'illustration de la règle de coopération dans la structure familiale, coopération qui s'accompagne de la survie des membres de la famille. Les deux figures d'Ève et de Caïn délimitent les règles de l'altérité à l'intérieur du territoire familial. La complémentarité, et donc la coopération, est de rigueur. En même temps, les écarts sont créés : l'*alter ego* et le criminel.

Dans le même texte biblique, on trouve la figure du serpent, masque de ce que toute la tradition chrétienne reconnaîtra comme le diable, l'adversaire, Satan. C'est par la symbolique de la tentation que le paradis est remplacé par une structure sociale faite de labeurs et de souffrances. Satan, c'est l'altérité absolue, contradictoire, dans la division binaire du bien et du mal. Il est la frontière qui, transgressée, provoque la chute. Satan est l'ennemi qu'il faut combattre car il est l'opposé de Dieu. Cette figure, dont la représentation iconique est abondante, renvoie toujours à un être monstrueux, mi-animal, mi-homme, à une représentation qui servira de modèle à la représentation ultérieure du barbare et du sauvage.

La légende homérique n'est pas moins signifiante. Au delà de toutes les interprétations que l'on peut donner de l'*Illiade*, il en est une qui prend tout son sens ici. Voici deux peuples, les Achéens et les Troyens, en guerre à propos d'une femme. Ce qui frappe dans ce récit, c'est qu'il justifie non pas l'alliance entre deux peuples, alliance qui aurait pu se réaliser si le rapt d'Hélène avait connu une autre issue, mais l'obligation pour des hommes, les Achéens et leurs alliés, de quitter leurs propres structures familiales, leur propre territoire social et de porter la guerre dans le territoire de l'autre. On connaît l'issue. Les Troyens et Troie sont détruits. Voici donc une autre forme d'altérité qui n'est pas complémentaire mais contradictoire. Il faut alors qu'elle disparaisse, quel qu'en soit le coût. Ce que clame l'*Illiade*, c'est le droit d'opposer les sociétés les unes aux autres et, à l'intérieur de celles-ci, le droit des familles de faire la guerre à l'autre et de le détruire. Troie est la périphérie du centre que se veut le royaume achéen; plutôt que de l'intégrer par le mariage, par exemple, on la détruit. C'est ainsi qu'on accroît son territoire. La situation est différente dans l'*Odyssée*. On y apprend qu'il est possible d'aller à travers les territoires des autres sans les détruire. Ulysse verra du pays, des gens ou des êtres différents de lui. Mais l'*Odyssée* nous apprend qu'une telle expérience doit reposer sur deux aspects importants : c'est Ulysse qui va changer, qui va devenir différent, autre, qui va élargir ses horizons, mais c'est

Pénélope la sédentaire qui, par sa fidélité et ses ruses, va permettre à son territoire à elle de ne pas changer, de ne pas changer de règles ni de roi et d'attendre le retour d'Ulysse. En un sens, l'*Odyssée* est beaucoup plus civilisée que l'*Illiade*. Elle programme la rencontre de l'autre mais assure en même temps le maintien de l'ordre dans le territoire d'origine. L'altérité apparaît comme positive dans le personnage d'Ulysse. Elle est un équilibre entre le chef de famille, le roi, le guerrier et le voyageur. Cela n'empêche pas Ulysse de revenir chez lui, puisque rien n'a réussi à le convaincre de rester ailleurs. L'*Odyssée* engage ici une autre leçon... La visite de l'autre, c'est une exploration qui conduit jusqu'à la monstruosité, jusqu'à la frontière du démoniaque. Mais Ulysse ne faiblira pas, il ne vendra pas son âme au diable comme le fera plus tard Faust. Depuis l'*Odyssée*, tous les récits de voyage, toutes les explorations, seront marqués par la rencontre de l'autre sous l'aspect le plus hétérogène et le moins intégrable, le monstre.

Pour Hérodote, ces monstres sont ces diverses peuplades aux mœurs et aux coutumes parfaitement étrangères, les Amazones par exemple, mais surtout les Scythes. Hérodote n'est pas un voyageur homérique, il est un voyageur tout ce qu'il y a de plus réel parti faire le tour de la grande Grèce et des contrées avoisinantes. Le premier, il décrit ceux qui sont autres, note leurs comportements en autant que ceux-ci confirment ceux des Grecs ou s'en éloignent quand ils ne les contredisent pas tout simplement. Tout ce qui n'est pas grec devient barbare. L'altérité oscille donc encore une fois entre deux pôles, celui des altérités complémentaires ou intégrables puis celui des altérités extrêmes difficilement atteignables tellement elles sont à la périphérie du centre grec : les alliés d'un côté, les ennemis de l'autre... et les barbares pour tout ce qui n'est pas grec sans nécessairement être pour autant ennemis.

Avec Hérodote commence une longue tradition de récits de voyage qui recrée l'univers de l'exploration des terres inconnues, que ce soit les routes de l'Orient comme chez Marco Polo ou celles du Nouveau Monde depuis Christophe Colomb. Dans chacun de ces récits où l'exotisme prend une part importante, la figuration de l'altérité gagne au plan de sa construction et de ses spécifications. Chaque voyageur porte en lui les présupposés culturels de sa société et de son époque. Il a sa panoplie de monstres, d'hommes sauvages dont on retrouve une description «à croire» dans quelques livres anciens. Il doit confronter ces figures à la réalité des peuples. Les différences sont là, bien réelles : la couleur de la peau, la forme des yeux, la taille, les costumes et surtout les comportements, tant ceux qui relèvent de la structure familiale, quand ils peuvent être observés, que ceux de la structure sociale, en particulier le comportement guerrier. Un ingrédient nouveau apparaît : le danger. Le voyageur est en danger dans le voyage lui-même, souvent par rapport à ceux qui l'accompagnent mais au plus haut point, face à ces étrangers, ces barbares qu'on rencontre pour la première fois. Le voyageur qui s'hé-

roïse dans un récit doit habilement mettre en scène les dangers qu'il a courus, la façon dont il les a surmontés. Il lui arrivera certainement d'en créer de toutes pièces pour faire la mesure. Mais puisqu'il a surmonté ces dangers et qu'il peut deviser sereinement sur ses voyages, il faut qu'un autre élément fasse partie de son expérience de voyageur, sa propre intégration à l'étrange. Nous retrouvons dans les récits de voyage de multiples traces d'«adoption». Il apparaît essentiel que le voyageur qui a du succès dans son entreprise puisse faire état d'une forme ou l'autre d'adoption par les peuples étrangers. Cette adoption prend souvent l'aspect d'une offre de mariage ou l'octroi d'un pouvoir dans la nouvelle société. Les dangers seront donc toujours équilibrés par cette possibilité d'adoption que le voyageur finit presque toujours par refuser⁸.

Au moment où nous venons de célébrer les «fêtes» de la découverte de l'Amérique, dans cette écriture de l'exploration du monde, c'est l'Europe qui est le centre, le «je», le point de référence, la source de l'homogénéité. L'altérité de l'Europe, c'est la barbarie. Cette barbarie prendra un masque nouveau à partir de l'Amérique qui n'est, au point de départ, que l'exploration ratée d'une nouvelle route pour les Indes. En opposition à l'exploration continentale qui a fait découvrir, par la traversée de territoires contigus, d'autres peuples, d'autres sociétés, dont les caractéristiques n'étaient pas forcément éloignées de celles des Européens, voici que l'Amérique fournit l'exemple, à travers la rupture de territoire que constitue l'océan, de peuples fondamentalement différents. Ils se rattachent par leurs mœurs et leurs comportements aux sauvages, ceux dont on n'est pas très sûr s'ils sont humains ou non. Ne sont-ils pas au surplus des cannibales qui se nourrissent de chair humaine, plus près en cela de tous ces monstres fantastiques dont on peuple volontiers les Océans sur le parcours d'une quelconque odyssée imaginaire? Le débat sur l'âme des Indiens et leur condition d'êtres humains sera scellé au XVI^e siècle par la bulle *Sublimis Deus*, promulguée en 1537 par Paul III, qui reconnaît aux Indiens d'Amérique centrale une âme humaine ouvrant ainsi la porte aux entreprises parallèles d'évangélisation et de colonisation du Nouveau Monde. Pour une bonne partie de l'Europe, durant les XVII^e et XVIII^e siècles, la figure de l'altérité sera celle du sauvage, figure qui s'élabore dans les récits des explorateurs, puis dans ceux des colonisateurs et des missionnaires, et qui disparaîtra de la préoccupation européenne petit à petit au profit du concept philosophique du bon sauvage de Rousseau et des clichés romanesques qui feront fortune au XIX^e siècle. Au sauvage américain succédera la figure de l'étranger du Moyen et du Proche-Orient ou de l'Afrique que l'on redécouvre.

Maintenant que l'exploration de la terre est à peu près complétée, l'altérité se déplace vers l'espace : la vie dans les autres planètes, les petits bonshommes verts, les OVNIS, E.T., les monstres de l'espace sont devenus les nouvelles figures de l'altérité. Elles ont conservé les

principaux traits de notre imaginaire terrestre : monstres sanguinaires, cannibales, êtres violents et imprévisibles... Mais, la règle de coopération oblige, on commence déjà à retrouver, à côté du danger de leur présence, la possibilité de les adopter ou de nous faire adopter par eux. Au plan de la pensée, le prochain choc de l'altérité indéfinissable sera celui de la réalité virtuelle. C'est qu'alors, ramenés dans la caverne de Platon, nous pourrions rêver de pouvoir passer d'un côté comme de l'autre de cette frontière entre ce qui sera notre réel et notre virtuel. On pourra peut-être parler alors de religion horizontale.

EN GUISE DE CONCLUSION

Pour le sémiologue que je suis, l'altérité ne peut se réduire à l'une quelconque de ses parties. Il faut accepter dans un même réseau signifiant le rationnel et l'irrationnel, ce qui rassure et ce qui fait peur, le clair et l'obscur. La réalité quotidienne nous oblige à constamment osciller entre les deux pôles, à traverser les frontières dans les deux sens, à reconnaître l'inconnu et à errer sur ce que l'on sait. Si le signe est bien le signe de ce qui est absent, l'altérité en est un des meilleurs exemples. Le travail sémiologique n'en est pas disqualifié pour autant. Il permet de cheminer à travers les signes, de reconnaître au loin les diverses formes de l'altérité sans être condamné au savoir réducteur qui assignerait à l'altérité une place unique, absolue, immuable. On comprendra mieux ici le sens du titre de cet article. L'altérité subsume à la fois sujet et objet, comme les deux faces d'un même signe.

-
1. Voir le *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992.
 2. Voir surtout l'œuvre de Piaget sur la croissance de l'enfant.
 3. Les expressions «token» et «type» sont prises dans le sens donné par Peirce.
 4. L'hypothèse développée ici est optimiste. Elle ne tient pas compte de tous ces cas où, dès le foyer familial, l'identité se forme sur fond d'altération plutôt qu'en fonction de l'altérité.
 5. Voir *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, 1966, p. 251-266. On notera que Benveniste ne s'intéresse qu'aux pronoms singuliers et masculins.
 6. On ne peut que penser au contre-exemple de Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, qui met en scène conjointement la fragmentation et l'absence tant sur le plan du contenu que sur le plan formel.
 7. C'est le cas des dictateurs, des tyrans, des gurus de toutes sortes.
 8. Les Écrits de la Nouvelle-France sont riches d'exemples. Mentionnons celui de Radisson.

Références bibliographiques

Il est impossible de faire ici la mention de tous les ouvrages qui récemment traitent de l'altérité sous une forme ou sous une autre. Qu'il suffise d'en mentionner quelques-uns ici :

- AFFERGAN, F. [1987] : *Exotisme et altérité*, Paris, P.U.F.
CERTEAU, M. de [1969] : *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer.
HARTOG, F. [1980] : *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard.
JACQUES, J. [1982] : *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier-Montaigne.
TODOROV, T. [1982] : *La Conquête de l'Amérique*, Paris, Seuil.

Mentionnons également les travaux de l'école de Palo Alto de même que les actes de divers colloques :

- GOURGES, M. et G.D. MAILHIOT (sous la direction de) [1986] : *L'Altérité. Vivre ensemble différents*, Montréal, Bellarmin.
HAREL, S. (sous la direction de) [1992] : *L'Étranger dans tous ses états*, Montréal, XYZ.
KHOURI, N. (sous la direction de) [1992] : *Discours et mythes de l'ethnicité*, Montréal, Acfas, coll. «Les Cahiers scientifiques».
THÉRIEN, G. (sous la direction de) [1988] : *Les Figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, coll. «Cahiers du département d'études littéraires».

PARIS, LIVRE OUVERT

DANIEL VAILLANCOURT

À la fracture du XVII^e et du XVIII^e siècles, Paris occupe une position singulière sur l'échiquier européen : étape du «grand tour», grande capitale politique, «Rome du XVII^e». Cette position a généré un ensemble de discours d'usage, ancêtres des guides touristiques, qui ont pour but de «présenter» Paris aux étrangers de l'extérieur et de l'intérieur. La reconfiguration discursive de Paris engage inévitablement une mise en scène où se croisent régime identitaire et figures d'altérité. La géographie de la ville devient alors, par le livre, une surface à déployer où l'identitaire et l'altérité se combinent et se dédoublent, travaillent l'énonciation factuelle et l'information touristique.

Vaillancourt At the meeting of the 17th and 18th centuries, Paris occupied a special position on the European chessboard : a stage on the «grand tour», a great political capital, «the Rome of the 17th century». This position generated a body of usage discourse, an antecedent of that of tourist guides, which intended to «present» Paris to strangers from home and abroad. The discursive reconfiguration of Paris inevitably involved a production in which a system of identity and figures of otherness crossed with each other. The city's geography thus became, through books, a surface in which identity and otherness combined and unfolded while factual enunciation and tourist information worked side by side.

L'espace urbain est porteur de signes. En effet, le déploiement organisé de l'espèce humaine dans un espace suppose une fabrique de sens, la constitution d'un ensemble de règles d'usage, la redistribution de zones et d'aires qui, au fur et à mesure qu'elles se développent, deviennent saturées de significations et de récits, complets ou parcellaires, voire de mythes qui les constituent dans l'imaginaire culturel en tant que «lieux de mémoire»¹. Entre l'émergence *ex nihilo* d'une ville et son histoire, se mettent en place des configurations pragmatiques – façons de faire, habitudes et *habitus* – et des cristallisations sémantiques – façons de dire et de nommer, lieux mythologiques. Que ce soit par sa matérialité concrète qui peut être expérimentée à un moment donné de l'histoire, ou selon sa valeur symbolique – le réseau de ses appellations et de ses connotations –, la ville existe sémiotiquement et elle pose d'emblée, par sa nomenclature, ses zones grises des espaces identitaires tout comme des espaces marqués par l'altérité; pensons aux *Chinatown* ou aux *Little Italy* des villes nord-américaines. Même s'il demeure important de réfléchir sur ce qui est engagé au niveau sémiotique par l'univers «concret» de la ville, notre propos se limitera toutefois à ses représentations discursives afin d'être en mesure de mettre à jour des pratiques sémiotiques d'altérité qui, de toute évidence, traversent l'expérience urbaine selon des stratégies rhétoriques intimement liées à ce qu'est une ville. Les pratiques sémiotiques d'altérité sont un ensemble de stratégies qui visent, au moyen de divers

signes, à construire, à nommer, à marquer l'autre, pris comme système symbolique. Mais ce dernier organise en creux le régime identitaire en assurant l'interface entre le sujet et le monde. Nous nous servirons de la ville livresque comme d'un espace axiologique à déployer, comme d'un parcours qui, par sa constitution, la hiérarchisation qu'il suppose, fabrique tout autant une surface identitaire que des îlots d'altérité. C'est que la sémiotisation de l'altérité, qui est en jeu ici, tient à une question d'espace et de territoire, où sont disposés des effets centripètes, des clôtures, des confluences, des sites «sacralisés».

Nous ne traiterons pas de l'urbanité en général et de manière abstraite, mais bien à partir de l'exemple d'une ville à un moment donné, soit le Paris à la fracture des XVII^e et XVIII^e siècles. On trouve des villes de papier, soit dans des univers fictionnels, souvent romanesques, soit dans des discours d'usage comme les guides touristiques. Nous nous intéressons plutôt à ces derniers qui rendent plus saillante la question de l'altérité ou de l'étranger. En soi, le tourisme comme tel, à notre époque, implique une lecture différente d'un pays ou de la ville, la reconfiguration d'un territoire en fonction d'un ensemble d'icônes culturelles et d'usages «étrangers». Le tourisme est toujours l'enjeu d'une pratique sémiotique qui reconstruit un autre à travers des circuits et des parcours ou, au contraire, qui rejette l'autre au profit d'un régime identitaire qui, soit se voit confirmé en soi-

même, soit prend la place de l'autre, le cours de l'argent aidant. Étant donné la période étudiée, il ne s'agira pas de tourisme et encore moins de guides touristiques au sens strict, mais bien de faire lire un ensemble de discours qui se situent à la croisée de l'historique et du touristique, mettant en scène à la fois des «vrais» touristes et des lecteurs qui cherchent à s'informer sur Paris. Cela aura un effet quant à la représentation de la ville et surtout quant aux enjeux identitaires qui seront mis de l'avant dans la consignation de Paris.

DISCOURS D'USAGE

La forme et la fonction de ces documents procèdent de constructions hybrides qui ne sont pas aussi définies que les guides Bleus ou Michelin, mêlant plusieurs domaines hétérogènes : le touristique et le généalogique, le juridique et l'artistique, l'historique et le politique. Cependant, comme les guides touristiques, ce sont tous des discours d'usage, autrement dit un type discursif orienté sur le «faire» du lecteur. Ils sont construits référentiellement pour que les lecteurs soient manipulés et les manipulent selon des fins utilitaires. Les discours d'usage permettent l'activation d'un réseau communicatif dans lequel un destinataire est positionné selon un certain nombre de jeux de rôle qu'il respecte ou non, selon sa convenance et ses besoins.

Le fait de considérer le Paris des XVII^e-XVIII^e siècles provient de la lecture d'un texte relativement ancien de Paul Hazard. En effet, ce dernier, dans *La Crise de la conscience européenne*, établit une corrélation implicite entre la montée de l'industrie touristique et l'apparition d'une «nouvelle» conscience européenne qui transcende les frontières et balise différemment les sensibilités nationales. Hazard fait référence, entre autres, au «grand tour» qu'on impose aux jeunes nobles, surtout anglais et allemands, tour qui consiste à envoyer ces jeunes dans les grandes capitales afin qu'ils s'éduquent. Paris est naturellement un lieu de prédilection puisqu'à la fin du XVII^e siècle, la capitale française occupe, en raison d'une hégémonie militaire, politique et culturelle, l'avant-scène du monde intellectuel européen². S'intéressant aux «idées» mais peu aux discours, Paul Hazard s'était contenté d'indiquer très rapidement quelques titres sans en faire une analyse détaillée. Mais si on dénote, comme il le fait, la montée d'une industrie touristique, on doit pouvoir faire l'hypothèse qu'il existe une masse documentaire qui en témoigne et l'alimente. C'est le hasard d'une enquête sur Philippe de Champaigne qui nous a mené à une série de textes qui ressemblent à des espèces de catalogues des monuments de Paris; les historiens d'art s'en servant comme d'une source factuelle pour prouver l'existence de certaines œuvres et le fonctionnement du milieu de l'art au XVII^e siècle. Le catalogage des œuvres d'art n'est qu'une partie de ces discours qui servent à introduire Paris et ses splendeurs aux néophytes, aux touristes, étrangers et provinciaux, ou encore qui servent à «refaire» prestigieusement Paris pour les yeux nobles de ceux qui y habitent. Au-delà de

titres comme *Le Théâtre des Antiquitez de Paris* (1612) ou *Paris ancien et nouveau* (1685), on y trouve des discours d'usage qui mettent Paris en scène. À cette étape préliminaire de nos recherches, on a dénombré une vingtaine de titres qui s'échelonnent de la fin du XVI^e siècle à la première moitié du XVIII^e siècle, dont certains comptent jusqu'à neuf éditions en une trentaine d'années et des traductions en anglais et en allemand.

Ce qui nous intéresse dans ces textes tient à la diversité de tels ouvrages, c'est-à-dire à leurs manières simples de nommer les lieux, de faire l'étymologie des noms, de noter les successions, d'emmagasiner à même les façades et les bâtiments des données sur le tissu social, d'inscrire, enfin, une mémoire. Ces textes font de Paris un ensemble de «lieux» qui vont ultimement se déployer selon plusieurs sphères de l'altérité : la ville est une chambre d'écho des différentes étiquettes sociales, manifestées par le roi, la noblesse, la bourgeoisie qui commence à s'approprier un espace symbolique plus important, mais aussi par le religieux, l'étranger, le juif, le forain, etc. À travers un certain nombre de figures, toujours définies par l'espace et le territoire, programmées par l'aspect touristique et par tout ce qui est étranger et ce qui ne l'est pas, nous allons circuler dans le Paris livresque. Nous concevons ces univers discursifs plutôt comme des paysages rhétoriques qui organisent un espace imaginaire et imaginé que viennent quadriller le regard, les poses et les parcours des différents énonciateurs.

Mais afin d'être en mesure de réfléchir sur l'aspect «touristique» de nos textes, il est important de considérer certains facteurs qui dépassent la discursivité comme telle et, en ce qui nous concerne, le format des livres. Cela permet de distinguer deux orientations dans notre corpus. D'une part, il y a les livres de grand format, les livres-monuments qui sont des livres d'apparat. Ces livres sont des objets de luxe, destinés à la noblesse et aux gens de pouvoir, aux bibliothèques, à la table de travail comme en fait foi ce qui est écrit dans la préface de l'*Histoire et Recherches des Antiquités de la ville de Paris* (1724) d'Henri Sauval : «Cet ouvrage a été admiré de monsieur Colbert, & les savans Pellison, Patin, Sorel, Costar, la Caille & le Pere le Long en ont rendu des témoignages très-avantageux»³. On remarquera que les éditeurs mettent en scène le pouvoir politique (Colbert) et le savoir des érudits (Pellison et Cie). Dans ce cas, le lectorat ne peut alors être limité qu'aux touristes. Ces livres viennent, à leur tour, *monumentaliser* Paris. Ce sont des livres-montages dont le faste représente et mime en quelque sorte le spectacle de la cour, la richesse des hôtels parisiens, l'éclat des demeures du roi et des princes. Ils se présentent comme des tableaux, de grands espaces où sont disposés des carrefours de descriptions, de notices et d'anecdotes, combinant tant l'historique, l'artistique, le notarial, le généalogique et parfois le scabreux⁴.

Les livres de petit format (in-8°; in-16°) sont évidemment commodes à manipuler et servent, eux, plus véri-

tablement de guides touristiques. Ce sont, tous siècles confondus, des livres de poche, objets utilitaires dont la fonction est de renseigner l'usager sur le terrain. Par exemple, François Colletet écrit dans la préface de son *Abrégé des Antiquitez de la ville de Paris* (1664) :

Je scay qu'il s'est fait depuis quelques années plusieurs Abregez, neantmoins celui des Antiquitez de Paris n'ayant point esté fait jusques à présent, je croy qu'il vous tiendra compagnie [...] ⁵
(nous soulignons)

Ces ouvrages comportent des index alphabétiques des églises, collèges, hôtels, places et portes. Le territoire est donc découpé selon des points de repère qui, en raison de l'ordre alphabétique, sont, du livre à la ville, plus faciles à retrouver. Il existe cependant d'autres ouvrages qui se situent entre le livre-monument et l'abrégé. Ce sont des livres qui sont aussi destinés aux touristes et qui d'ailleurs s'énoncent comme tels, mais qui, à cause de leurs formats, sont plus difficiles à manipuler. On pense à la *Description de la ville de Paris et de tout ce qu'elle contient de plus remarquable* (1684) de Germain Brice qui, à cause de ses trois volumes (382, 436 et 335 pages), est plutôt destinée à la table de chevet ou de travail. Malgré ce qu'en dit Henri Sauval, un des compétiteurs de Brice qui lui reproche de «n'avoir travaillé qu'en faveur des Etrangers qui voudront parcourir les endroits remarquables de la Ville»⁶, le destinataire posé par ce texte est tant le touriste que le résident :

On a fait en sorte, autant qu'il a été possible, que tout le monde y trouvât quelque utilité; les Etrangers en leur indiquant ce qui doit piquer, ou faire l'objet de leur curiosité; et les personnes établies dans cette Ville, en leur apprenant ce qu'ils ont ignoré jusqu'à présent, peut-être malgré eux, quoiqu'ils en soient, pour ainsi dire, au milieu de toutes les belles choses qui leur sont masquées, et qu'ils n'ont pu connaître par eux-mêmes.⁷

Le projet de Brice semble en partie vouloir transformer les Parisiens en touristes. Son ouvrage est un tour guidé de Paris mais comporte aussi des descriptions étendues de places et d'édifices «remarquables», comme l'annonce le titre, dans lesquelles sont inclus une érudition historique, un souci mondain et des jugements esthétiques. Ce qui est intéressant sur le plan des pratiques sémiotiques de l'altérité est le fait que le Parisien prend la figure de l'autre et que cela aura une incidence sur la représentation des «lieux» autres – quartier des juifs, rues et ruelles dites insalubres – en ce qu'ils seront omis de la visite guidée. Tenir discours pour les «étrangers» implique aussi une conception de la ville pour l'autre et, en ce sens, vient régenter autrement, comme on le verra par après, le régime identitaire et l'altérité. L'autre n'est plus qu'une construction intercalée dans la représentation urbaine : il devient un destinataire.

CIRCULER DANS LE LIVRE

Les deux types d'ouvrages, livre-monument de grand format et livre-guide de poche, ne correspondent pas à la même organisation et n'impliquent pas le même type de rapport à l'espace, au sujet et à l'altérité. C'est parce que le discours touristique suppose un regard «déployé» sur la ville. Quand un individu, touriste ou résident, déambule dans une ville, il établit à l'avance certains parcours ou certains points de repère et développe des habitudes. Le touriste se déplacera en fonction d'un parcours décidé à l'avance, calqué selon la géographie des monuments, musées et attractions, mais selon les contraintes de la proximité. Il cartographie des éléments par rapport à la globalité de l'espace urbain et en expérimente d'autres selon la localisation de chaque élément, misant sur sa mobilité pour «voir» la ville. Ce regard se met en scène comme un parcours, constitué selon un ordonnancement qui relèvera de divers modes d'organisation, de diverses logiques. Mais cette organisation implique de fait un déplacement dans les espaces de la ville. Cependant, la circulation dans le monde statique du livre ne peut procéder de la même façon. Même si c'est un des *a priori* de ce genre de discours que de faire du préconstruit de l'espace⁸ la base de son expansion, l'organisation du livre pose des limites. L'énonciateur aura quelques possibilités de présenter sa configuration de l'espace urbain qui se ramèneront essentiellement à deux manières : soit selon un ordre déductif, soit selon un ordre inductif. Sauval procédera de manière plus déductive, établissant son plan de Paris en fonction d'un ordre qui ne correspond pas à des déplacements, mais plutôt à une recomposition en fonction de classes d'objets : un livre sur les églises, un autre sur les hôpitaux. Par contre, la relation entre les livres s'établira selon une logique de la contiguïté : au deuxième livre, par exemple, suivent des rubriques sur la Seine, les Ponts, les Quais. La ville est donc abordée selon des items autonomes par rapport à la position «réelle» de l'énonciateur. Par opposition, Brice ou Colletet fonctionnent par quartiers, c'est-à-dire que leurs discours se déplacent en fonction du promeneur et de ce qu'il peut voir et apercevoir. L'énonciateur mime la position du lecteur-touriste. Dans les deux types, on retrouve, par le fait même de l'ordonnancement, une axiologisation, une échelle des valeurs urbaines, et ce même si c'est moins évident pour les livres-guides, ceux-ci semblant moins arbitraires. Mais ils ne peuvent y échapper et on prendra pour preuve le fait que les livres de Colletet et de Brice commencent tous deux par le Louvre, comme si le lieu de la monarchie était le point de départ des «choses remarquables».

La nature hybride de l'ouvrage de Brice lui donne un intérêt particulier parce qu'il combine les deux modes d'organisation, joignant le touristique, un discours qui guide tant les pas que les regards, et le documentaire, un discours qui fait le point, consigne dans le détail du système descriptif un état synchronique de la ville. L'érudition vient informer le parcours touristique. Par

exemple, on lit :

La RUE neuve SAINT AUGUSTIN est la première qu'il faut parcourir ensuite, parce qu'elle est la plus proche, & qu'elle fournira bien des choses dignes d'être remarquées. Elle prend son nom des Augustins reformez, dont le Couvent est situé à ses extrémités.

La première maison qui s'y trouve est celle qui a été bâtie pour Pierre RIOULT-DOUILLY, Receveur général des finances à Poitiers. Il y a employé cent mille écus au moins, pour la mettre en l'état où elle est à présent, aussi peut-on dire, qu'il n'y manque qu'un peu d'étendue, pour la rendre plus agréable, car elle est extrêmement serrée par le Couvent des Augustins reformez, & par la rue Vivien. L'escalier est avantageusement éclairé, & la porte formée en voussure & ornée de refends, est d'une assez belle proportion. Cette maison étoit occupée par Louis Phélypeaux de PONT-CHARTRAIN, lorsqu'il fut nommé à la dignité de Chancelier de France, dans le mois de septembre de l'année 1699.⁹

Dans ce segment qui décrit une rue et une maison, on reconnaît un certain nombre de caractéristiques du discours touristique. Les noms propres sont en majuscules, c'est-à-dire faciles à localiser dans le texte. Leur singularisation leur donne un statut semblable à celui d'aide-mémoire, une sorte de *punctum* qui accroche l'œil et la mémoire. De plus, on peut lire les traces discursives de la visite guidée qui temporalisent le circuit : telle rue «est la première qu'il faut parcourir ensuite, parce qu'elle est la plus proche, & qu'elle fournira bien des choses dignes d'être remarquées» (nous soulignons). On présuppose au lecteur un espace et un corps que l'on peut orienter dans le temps. Le guide justifie l'ordre des déplacements en fonction de la proximité et de l'intérêt de ce qui est à voir. Pour dire les choses simplement, il fait étalage du produit qu'il a à vendre en indiquant les choses remarquables. Son parcours commence normalement avec le sens que prend le nom de la rue, sens qui ici n'est pas problématique mais dont la mise à jour peut parfois faire l'objet d'une véritable enquête étymologique. Le fantasme de l'origine sous-jacent à l'étymologie n'est jamais anonyme sur le plan de l'identité. Le premier objet qui se donne à voir est une maison dont l'intérêt tient à ses propriétaires, présents et passés, et à certains éléments de la façade, mais c'est la nomination qui semble être le pivot de la monstration. Pouvoir nommer le propriétaire et décliner ses titres vient faire d'une maison un espace à visiter. La valeur de la maison est corrélée aux titres de celui qui l'habite, voire dans ce cas-ci au montant défrayé pour assurer sa décoration extérieure. Ainsi, le quadrillage de l'espace urbain permet en même temps de constituer une autre version du Bottin mondain. Un peu comme les guides de restauration, l'énonciateur distribue des étoiles sur le territoire, indiquant la maison de monsieur un tel et ce qu'il a payé; le guide devenant

pour le lecteur parisien une sorte de *Who's Who*. En ce sens, l'énonciateur peut se permettre des jugements esthétiques sur ce qui est là et sur ce qui manque. Le geste énonciatif qui consiste à décrire l'escalier et la porte a une double portée. D'une part il indique à l'attention du lecteur ce que celui-ci doit regarder, d'autre part il consigne dans la mémoire des temps la maison parisienne d'un bourgeois. La maison de la rue Saint-Augustin devient dès lors la cristallisation de plusieurs strates impliquant diverses activités et divers savoirs : architecture, esthétique, politique, histoire, économie, etc. Elle n'est plus «une belle maison» : elle est la maison du receveur général des finances de Poitiers qui a dépensé une fortune pour sa rénovation, ou encore, l'ex-maison du chancelier de France. Cette attribution modifie ce qu'elle est et ce qu'elle vaut au niveau du capital symbolique engagé dans le prestige de la ville. L'énonciateur inscrit un espace social où ce qui est perçu comme étant remarquable et «beau» est chiffré, étiqueté et situé selon l'échelle socio-politique de l'époque. C'est là aussi une façon de marquer l'altérité, non pas par le biais de l'étranger mais par le biais de la distinction : ce qui distingue une maison et son propriétaire d'une autre.

Les fonctions globales de ces discours, outre les différents réseaux de diffusion mis en place par les deux grands sous-ensembles, sont les mêmes, à raison de quantifications et de dominances qui varieront selon l'orientation des énonciateurs. Dans l'ensemble, il s'agira de présenter la ville, de la décrire, de la montrer et, en outre, de la fonder en la consignnant par écrit au moyen de «scènes primitives» et d'une mémoire des lieux. Cela étant dit, la fonction qui permet de discriminer ces discours comme étant proto-touristiques demeure avant tout celle de présenter Paris. Présenter une ville, *a fortiori* une grande capitale, implique établir un parcours, sélectionner des sites et, comme on vient de le voir, trouver des manières de «mettre en valeur» (pratiquement au sens littéral) la ville. Par exemple, on peut procéder en localisant des lieux nobles ou socialement acceptables comme on peut aussi procéder par l'inverse en localisant le scabreux ou le spectaculairement scandaleux. Le parcours peut être conçu en fonction du temps, de l'histoire ou de l'espace, de la proximité ou de la combinaison des deux. Entre les livres-monuments et les livres-guides, les premiers feront des recoupements entre divers endroits en fonction d'informations historiques et les seconds en fonction de la position du lieu dans la ville. À la différence d'une carte qui vient mimer le déploiement urbain, ces discours refont la ville en fonction de multiples couches axiologiques qui prendront leur sens dans la lecture. Même quand le projet de l'énonciateur est d'adopter une dimension mimétique, proche de la carte, la cartographie qui est proposée repose sur des taxinomies, des axiologies, des opérateurs de lisibilité qui donnent à lire les formations sociales et discursives telles qu'elles se logent dans les éléments sélectionnés : monuments, places, maisons ou palais, églises, hôpitaux ou couvents.

Le geste «ostensif», au-delà de sa fonction désignatrice, produit un autre effet sur le lecteur, celui de fonder la ville. C'est la fonction qui, ici, nous importe le plus puisque la «fondation» de la ville repose sur l'énonciation du régime identitaire. Et comme il est difficile de penser les figures de l'autre sans prendre en considération ce qui vient fonder le sujet, à savoir le régime identitaire d'un discours, la fonction consignatrice et «fondatrice» de ces écrits prend alors une valeur singulière. Sur le plan du discours, dans l'espace croisé des institutions et du pouvoir symbolique, Paris est inauguré en tant que capitale de la France. Il ne faut pas oublier que c'est quand même sous Louis XIV que le modèle bureaucratique centripète s'est vu confirmé de manière importante et est devenu le mode de fonctionnement des appareils d'état français.

Les discours que nous étudions prennent alors le rôle de livres de «fondation». Il ne s'agit pas pour autant de textes fondateurs au sens où Jean Molino l'entend¹⁰, ces textes devant posséder une envergure beaucoup plus considérable que des proto-guides touristiques écrits par des inconnus qui n'auront en rien marqué la scène intellectuelle. Une fois cette restriction admise, on reconnaîtra que dans la rumeur anonyme de leur expressions, par leur multitude et le foisonnement des livres, éditions, contrefaçons et traductions¹¹, ces discours ont pour fonction de consigner dans Paris des lieux d'histoire et, par le fait même, de lui donner ses lettres de noblesse. Cela répond au besoin pour l'énonciateur de façonner au moyen de la ville un régime identitaire à l'aide de certaines stratégies. Ainsi chaque discours fait l'étymologie du nom de la ville, cherchant à donner, dans la «vérité» du nom «originel», un sens et une source explicative. Chacun d'entre eux rejoue aussi à sa façon le début de Paris sur l'île de la Cité, évoquant les Gaulois, ancêtres des Parisiens, le siège de Labienus, général sous César, le martyre de Saint-Denys, la défaite des Anglo-Normands au IX^e siècle, et la liste pourrait s'allonger. Ces événements que les auteurs tentent de situer dans le Paris du XVII^e siècle deviennent des «scènes primitives» qui énoncent en creux l'horizon identitaire. La construction discursive de la ville inclut dans son déploiement une généalogie qui est constituée de martyres et de saints, d'empereurs et de rois, une histoire ponctuée d'actes de bravoure et de ferveur religieuse. En décrivant telle église ou tel monument, l'énonciateur retrace l'histoire, marque l'année de sa fondation, les circonstances qui entourent son érection, impliquant plus souvent qu'autrement la présence d'un saint ou d'un roi comme étant à la source du lieu. Paris est ainsi, dans ces écrits, une suite d'espaces de commémoration, disposant à la surface de la carte des zones et des axes transversaux où le pouvoir symbolique, celui du sacré ou du politique, s'affirme et règne. Par exemple, concernant le rôle de Saint-Denys, premier évêque de Paris et martyr, Sauval écrit :

[Cet] Apôtre fut envoyé à Paris sous l'Empire de Decius, & que c'est le premier qui y planta la Foi, & l'arrosa de son sang, après avoir travaillé trente ans à la conversion des Idolâtres. [...] St Denys, aussi bien que quelques uns de ses successeurs se retiroient pour dire la Messe, ou célébrer le mystère de la feste du Dimanche, à l'endroit même où St Marcel fut depuis enterré, & que ce fut pour cette raison que les premiers Chrétiens de Paris, y fondèrent leur première Eglise.¹²

On ne retrouve pas dans ce fragment une figure d'altérité évidente – comme, par exemple, dans d'autres portions du texte, «le Juif» ou «Rome» –, qui serait une façon d'expliquer le monde. Et pourtant, dans le mouvement de sa négativité et de sa parole, c'est le silence d'un régime identitaire qui est disposé¹³. Identité et altérité sont alors organisées de manière dialectique et rétroactive. La figure de l'altérité, mise en discours ou tue, manifeste ou absente, fait partie du régime identitaire sans que celui-ci soit le lieu d'une énonciation explicite. Ainsi Saint-Denys est avant toute chose le lieu d'une investigation qui mène Sauval à identifier la place où on a érigé la première église. Le personnage est un lieu, une «croix» disposée sur la fictionnelle *terra incognita* du Paris de l'an 250, terre inconnue pour Sauval et ses lecteurs. La valeur de Saint-Denys, en tant que premier évêque et martyr, donne une origine à la ville. L'érection de l'église au lieu où officiait Saint-Denys fonctionne alors comme scène fondatrice qui marque Paris du sceau de la Chrétienté. En ce sens, cela témoigne du régime identitaire proposé par Sauval, à savoir donner à Paris le sang d'un martyr qui «plante la foi». Planter, arroser supposent une relation directe avec le sol, voire une prise sur le territoire. La métaphore agricole, lieu commun de la rhétorique religieuse, prend une autre coloration quand elle est associée à un moment où la ville de Paris, dans son espace urbain, est encore à un état embryonnaire. La métaphore met en scène le sol et le sous-sol de Paris arrosés du sang du martyr, un espace sur lequel ont «poussé» les églises, les rues, le monde parisien. Elle implique, par dérive, une topologie où il y a un fond caché que décrypte l'interprète historien à partir de documents et d'une surface qui s'est substituée architecturalement aux lieux de l'origine et qui en a effacé les traces. Ce «fond» chrétien de Paris, sous l'effet de la métaphore agricole, devient un équivalent de la racine, de l'enracinement de la foi qui définit, on le verra plus tard, une démarcation entre les Parisiens et les autres. On connaît les aléas, au niveau de l'altérité, des philosophies de la racine qui finissent toujours par exclure tout ce qui ne fait pas partie de l'arbre des généalogies raciales, ethniques ou religieuses.

Le régime identitaire se nourrit de cette projection qui annihile le passé et le présent et consigne, dans ce cas-ci, l'emplacement d'une église, la mémoire d'un événement dont le rôle est symbolique. Cependant, en ce qui concerne l'altérité comme telle, il faut remarquer que Denys n'est pas Français. C'est un apôtre romain

exilé par Décimus. Sa personne marque le lieu de passage entre les premiers Parisiens, les Lutéciens, et les Parisiens français, entre ce qui était une altérité nationale et ce qui est posé comme l'identité nationale et religieuse. Denys le catholique s'oppose à l'empereur romain et ralliera les Parisiens à ce nouveau culte. Malgré le fait que cette trace de l'altérité soit ténue, le régime identitaire n'a pas besoin de plus pour se mettre en place.

DÉFENDRE LA VILLE

Dans une autre des scènes fondatrices de Paris qui se donne à lire tant chez Sauval que chez Brice, on retrouve à nouveau les Romains au moment qui précède leurs victoires sur les Gaulois, et plus spécifiquement sur les Lutéciens. Brice écrit :

[César] dit qu'après avoir subjugué plusieurs nations de Gaule, il envoya Labienus mettre le siège devant Paris, alors appelé *Lutece*, qui étoit enfermé entre les deux bras de la rivière de Seine, où tous les habitants des lieux circonvoisins s'étoient réfugiés, pour éviter la servitude que les Romains vouloient leur imposer, comme ils avoient déjà à tant de grandes nations différentes, qui composoient la plus grande partie du monde, connu alors. Il ajoute que ces peuples se défendirent dans ce lieu avec tant de vigueur & d'opiniâtreté, que ce fameux général de la République Romaine fut obligé de ramasser le plus qu'il put de ses troupes dispersées en différents endroits des Gaules, pour les soumettre à son obéissance.¹⁴

La parole de César, un classique latin, demeure toujours prestigieuse, entre autres du fait qu'il est un des premiers avec Strabon à écrire sur Paris. Dans ce cas précis, cela l'est d'autant qu'il reconnaît des qualités guerrières aux Parisiens. Ce passage met en discours Paris dans son origine – l'île de la Cité – qui se voit «enfermé entre les deux bras» de la Seine. Pendant longtemps, Paris ne sera que l'île de la Cité. La ville et ses habitants assiégés sont ici en quelque sorte à la fois emprisonnés et protégés par le fleuve. Leur premier encerclement ne procède pas d'autrui mais bien de la géographie. Le «siège devant» produit la figure du cercle, l'encerclement, d'où l'île comme le refuge des *circonvoisins*, comme le lieu «ultime» du repli, de la défense, où on empêche les brèches, les ouvertures qui déclencheraient une invasion, un «pénétrer dedans» comme le dit la racine latine du mot. Face à cette concentration, Labienus doit à son tour ramener ses troupes dispersées.

Outre ces considérations militaires et spatialisantes, la stratégie de l'énonciateur est, dans ce segment, plutôt transparente : le régime identitaire confirme sa valeur en valorisant de manière inflationniste les autres. Afin de montrer le courage des Parisiens, on mettra en évidence la puissance des Romains, exprimée par «ce

fameux général de la République Romaine» et la qualité de leurs autres adversaires, comme l'indiquent à la fois «plusieurs nations de Gaule» et «tant de grandes nations différentes, qui composoient la plus grande partie du monde, connu alors». Le guerrier romain, au-delà de ce qui est mis en place par la geste agressive du siège, devrait être posé comme altérité, mais curieusement il fait avant tout partie d'un régime identitaire qui, des Romains et des Parisiens, montre la valeur des uns par rapport aux autres, les deux étant solidaires et plus ou moins confondus, de la même façon que Saint-Denis, Romain et martyr, avait pris la figure du fondateur. Il faut dire que les auteurs ne reviennent pas sur ce qui, de la «servitude», de l'«obéissance» ou du joug («subjugué»), s'est mis en place par après. Précisons aussi que les origines romaines dans la ville de Paris sont, pour les scribes, plutôt un vestige heureux; la valeur de Rome, en termes de capital symbolique, dans le XVII^e siècle français se maintenant.

En outre, la «vigueur» et l'«opiniâtreté» qui sont posées comme un trait de caractère national seront relevées à d'autres moments de l'histoire de Paris, notamment pendant le siège des Anglo-Normands en 886¹⁵. Que les scènes fondatrices de la ville soient liées à la guerre et à l'agression est le signe du régime identitaire qui définit, marque son territoire, symboliquement et éthologiquement. Un siège, en terme d'altérité, est une situation particulière au sens où c'est, pour un peuple, l'immobilisation, la sédentarisation forcée, une coupure avec le reste du monde. Si l'autre qui agresse, qui «marche vers» pour prendre la place forte, empêche l'agressé de sortir, pour celui-ci, il s'agit bien d'empêcher l'autre d'entrer. Soutenir un siège, c'est fermer le cercle et rejeter l'envahisseur étranger, créant une sorte d'espace saturé par le même et l'identitaire, et où l'autre n'a nulle place¹⁶. Peu après le segment déjà cité, on lit dans le texte de Brice une autre mention de sièges qui s'avère un peu plus complexe en ce que l'étranger, cette fois-ci, n'est pas un étranger comme tel, puisqu'il s'agit des Huguenots :

Tous les historiens conviennent que [...] sans la vigueur & la fermeté héroïque que la ville de Paris fit paroître pour le parti de la Religion catholique, pour laquelle elle soutint si généreusement plusieurs sièges, & souffrit une famine si horrible, & si étrange que quelques femmes furent trouvées avoir mangé leurs enfants...¹⁷

La guerre de religion dont il est question est encore vive à l'esprit des gens, et ce d'autant que la révocation de l'Édit de Nantes est toute récente. Les guerres de religion, tout comme les guerres civiles, impliquent une autre dimension quant à l'altérité, la définition de celle-ci se faisant de manière plus raffinée mais plus incisive pour les individus. Outre le Huguenot qui vient complexifier les jeux entre identité et altérité, ce siège que les Parisiens soutiennent «généreusement», par appui à la tradition catholique romaine, provoque

des conduites «si étranges», marquées alors par une étrangeté qui est beaucoup plus troublante que celle d'un envahisseur parce qu'elle met en question des comportements liés à l'espèce. Il s'agit, bien entendu, du cannibalisme des femmes qui donne alors un tout autre sens à la générosité des Parisiens. Le cannibalisme au féminin évoque en arrière-fond l'animalité par le biais de l'image de la mère carnassière. Mais il sert tout de même aussi à montrer l'opiniâtreté et la fermeté des Parisiens qui avaient été auparavant vantées. On ne peut aller plus loin dans l'énonciation du «régime» identitaire : le rejet d'autrui va jusqu'à la dévoration du même, où celle qui produit la chair vivante mange ce qu'on appelle «sa propre chair». Pour résister à la présence de l'autre sur son territoire, on va jusqu'à mettre en péril le futur d'une identité nationale et la logique de l'espèce. Mais, à prendre en compte les jeux du même et de l'autre, il ne faut pas, non plus, oublier que ces mères cannibales sont l'autre de l'énonciateur masculin, produit de son univers fantasmatique. La scène, alors, se complexifie. Le siège, comme tel, est donc le rejet d'un autre, le Huguenot, qui partage une identité nationale, mais non religieuse. Mais ce siège provoque des comportements, proches de l'animalité, menés par des sujets qui partagent la même identité nationale et religieuse mais qui ne partagent pas le même sexe. Le sacrifice ultime des enfants, à la fois chair de la mère et futur du groupe, témoigne de la volonté de survie identitaire du groupe, voire, dans une certaine mesure, fonde symboliquement le groupe. Le cercle qui est la figure du siège et qui entraîne un seuil marqué entre ce qui est autre et ce qui est soi devient – sous le coup du cannibalisme maternel – un autre type de cercle où ce qui donne la vie et fonde l'identité – pour maintenir sa propre vie – donne la mort. On voit donc à travers les corps assiégés, souffrant de faim, les limites de l'identité et de l'altérité, les frontières qui définissent et départagent les espèces, les sexes, les ethnies et les religions, tous paramètres qui viennent configurer les opérations engagées par les pratiques sémiotiques de l'altérité et par l'énonciation du régime identitaire.

LES AUTRES ENTRE LE LIVRE ET LA VILLE

Dans cette dernière section, nous allons brièvement évoquer certaines figures d'altérité qui sont engagées dans et par les discours. Si, jusqu'à maintenant, nous avons décrit, à l'aide du corpus et de différentes formes spatialisées, tels le «fond» et le cercle, des jeux d'identité et d'altérité, nous allons ici considérer les autres dans la ville, inclus dans l'ensemble urbain et livresque. Il y a tout d'abord les touristes qui sont à la source de ces écrits. Les touristes sont des étrangers qui, à la différence d'une altérité troublante et problématique, n'ont pas de statut sédentaire. Tout au moins, pas au XVII^e siècle. Mais leur présence dans la ville, livres à la main et dans le réseau de la production discursive (les guides leur sont destinés), a un effet sur la teneur des discours quant aux figures de l'altérité. En effet,

celles-ci, les lieux où elles s'inscrivent, sont plus ou moins tues. Un énonciateur comme Brice met de côté les espaces de l'altérité qui, dans une grande ville, sont inévitables, pour ne conserver dans son parcours que les lieux où les détails de la parure, l'éloge des titres et le génie des artistes (architectes, peintres) sont visibles ou nommables. Dans son discours, le monde de papier qu'est la ville de Paris est un monde dépouillé qui vient confirmer le Français dans son identité, identité qui a en sa faveur le poids de l'histoire. Il se contente de montrer une version «corrigée» de Paris, une version prestigieuse confirmant ainsi son régime identitaire. Cela tient au fait que la représentation d'une altérité manifeste apparaît inutile puisque l'altérité est posée entre autres comme instance de lecture. Le touriste, et le regard qui lui est prêté, n'est pas représenté mais fait partie implicitement de la mise en perspective.

Un deuxième personnage qu'on retrouve dans les villes mais, cette fois-ci, aussi dans les livres, est le Juif. Le Juif, au XVII^e siècle comme de nos jours, est une figure d'altérité plus ou moins «officielle». Les ghettos, la marge, les sacs, les multiples évictions, les conversions obligatoires sont là pour témoigner de la ségrégation et de la réaction vive, face à eux, d'un grand nombre de régimes identitaires. Dans le cadre de nos discours, et spécifiquement dans le cas du livre de Sauval, le Juif est une figure d'altérité rhizomatique qui s'associe à un certain nombre d'autres «étrangers». Il est évidemment un autre aux niveaux national, ethnique et religieux, voire même au niveau des métiers¹⁸. Dans le dixième livre de son *Histoire...*, Sauval consacre une rubrique de 24 pages qui fait l'histoire des Juifs et de leurs persécutions du VI^e au XVII^e siècles, la narration de faits remarquables, la description de la rouelle, de leurs emplois «honorables» et déshonorables (usure et esclavage) et des lieux où ils ont habité. Dans son histoire des persécutions, il mentionne de manière elliptique et euphémisante le dernier édit d'expulsion de Louis XIII, datant de 1615. En effet, il écrit que

comme ils s'étoient répandus en plusieurs quartiers de Paris, en ayant été surpris préparant un Agneau pour faire la Pâque, en 1615, on ne leur fit autre mal que de les obliger à regagner la Hollande.¹⁹

Pour Sauval, cette expulsion est peu de choses puisqu'elle n'a pas été accompagnée des sévices, sacs, vols d'appropriation et autres agressions du genre qui étaient choses usitées dans les siècles précédents. Les Juifs sont «tolérés» par la police malgré l'édit, mais sont souvent dérangés par l'administration²⁰. Cette tolérance est toute relative comme le laisse entrevoir le texte de Sauval, notant qu'ils s'étaient dispersés dans plusieurs quartiers. Ce sont des étrangers de l'intérieur : citoyens sans statuts, présence précaire, assurance relative. On leur reproche le complot, l'hérésie et parfois la sorcellerie. Leurs conversions sont toujours soupçonnées d'être une façade, laissant voir une opposition entre un dehors faux et un dedans suspect.

Sauval les maintiendra à distance de deux façons dans son texte. Premièrement, il en parle au dixième livre dont la position est d'une certaine façon périphérique par rapport aux lieux plus « officiels » des trois tomes qui composent l'œuvre. Deuxièmement, il supprime en quelque sorte le présent des Juifs en les maintenant dans l'altérité du « naguère ». Cette suppression, moins radicale que celle de Brice, témoigne de l'intérêt et de la volonté de l'historien de tout inclure dans les voûtes parlées du temps. Mais Sauval s'intéresse à eux en fonction de l'espace qu'ils occupent ou qu'ils ont jadis occupé. À l'époque où il écrit, il y a peu de familles juives à Paris, comparativement à des périodes antérieures où ils ont été inscrits symboliquement dans l'espace par des noms de rues, comme les rues des Juifs, de la Juiverie, de Jérusalem, de Judas. Sauval parcourt les lieux où ils sont ou ont été présents : les noms de rue, les quartiers ou « Juiverie »²¹, les synagogues et, enfin, les cimetières. L'inclusion des Juifs dans sa représentation de Paris tient presque de l'archéologie. Aussi n'écrit-il pas : « Il ne faut pas s'étonner si on déterre tous les jours en ce quartier [...] des ossements, des Tombes & des Epitaphes Hébraïques »²². L'enfouissement des objets funéraires et leur découverte quelque trois siècles plus tard fournit une autre image du sous-sol de Paris qui, à l'inverse de ce qui était impliqué par le sang de Saint-Denys, montre une absence de fondation : les Juifs ne sont pas inscrits dans le territoire de manière éternelle²³.

Le dixième livre qui introduit les Juifs est composé d'un tissu discursif plus hétérogène que les autres. Son ordonnancement à cet égard est éloquent. L'altérité est alors un effet de la contiguïté. Cela semble souvent le cas. On retrouve dans le texte, à quelques reprises, des occurrences de la judéité qui sont en quelque sorte « contaminées » par le cotexte. Par exemple, quand Sauval écrit : « Les Juifs ont occupé long-tems la rue de la Juiverie, & tout de même les femmes publiques durant plusieurs siècles la rue de Glatigny »²⁴, il construit un espace où le Juif est associé à la prostitution. Ce que la phrase ne dit pas, mais que l'index précise, est le fait que les Juifs ont habité rue de Glatigny. Ce n'est plus du « fond » qu'il est question, mais des bas-fonds... La représentation des Juifs qui n'est que livresque prend alors la forme d'un espace saturé par une autre marge, par une autre altérité qui n'est pas ethnique, mais morale.

On lit dans la table des matières du dixième livre la série de termes suivants, venant après la section sur les Juifs :

Avanture plaisante/ Hérétiques, leurs attentats/
Attentats arrivés pour cause de religion/ Prodiges
ou choses passantes pour telles/ Embrasements
/ Marionnettes & Saltimbanques/ Maladies ex-
traordinaires/ Monstres/ Hommes & femmes
monstrueux/ Fils dénaturés.²⁵

Comme dans la citation précédente, il n'y a rien dans le discours qui vienne faire un lien entre le Juif et les

hérétiques ou les monstres. Mais la contiguïté produit l'effet d'une sorte de cabinet des curiosités et le juif est la porte d'entrée de ce cabinet, étant posé comme l'incipit de ce réseau de différences qui travaillent à partir des paramètres qui vont du religieux au psychopathe, du Huguenot au parri- ou matricide, en passant par le biologique. Ainsi le dixième livre devient, dans l'espace du livre, une aire isolée où tous les autres sont réunis, encerclés, où défilent ceux dont la religion diffère, les nomades, les malades, les anormaux et les déviants. Comme Sauval procède par thématization et déduction qui rendent autonome son espace livresque par rapport à l'espace urbain, le Juif apparaît alors comme une synthèse implicite de tout ce qui est contre-religion, contre-pouvoir et enfin contre-nature, ou, à tout le moins, comme un élément interchangeable. Une analyse de discours plus fine, et qui reste à faire, prouvera comment ces figures d'altérité sont rhétoriquement liées et fonctionnent en se répondant l'une l'autre dans le texte, comment, en écrivant sur les hérétiques, sur les forains ou sur les monstres, les Juifs sont interpellés sans l'être²⁶.

CONCLUSION

Les mondes livresques de Paris, les discours touristiques qui cartographient et scénographient la ville sont tous des reliquats d'un régime identitaire ayant pour fantasme l'instauration d'une homogénéité qui, dans ses termes, vient contredire l'expérience de l'urbanité. Les diverses stratégies utilisées pour faire exister ce fantasme sont intimement liées à l'espace. De fait, identité et altérité sont la conséquence d'une certaine forme de territorialité. Et le territoire doit être marqué. Il l'est tout d'abord pour l'étranger, pour le touriste à qui le geste ostensible de l'énonciateur assigne un parcours balisé par les noms propres, ces désignateurs rigides qui font d'une maison la visée d'un regard. On lui montre la ville en consignnant les noms propres. Mais cela, de fait, n'est pas suffisant. Il faut aussi développer des rapports transversaux, des axes qui vont de l'espace au temps. Les lieux deviennent, pour le régime identitaire qui s'affiche, des espaces événementiels où l'énonciateur montre ce qui est en dessous de la surface, en dessous de telle église ou telle place, un martyr, un siège, etc. Ce sont les scènes fondatrices qui confirment une identité et donnent un caractère au territoire. Et si on doit rendre compte des autres « autres » qui se trouvent sur le territoire, il faut alors les isoler, les encercler, les considérer comme des îlots dispersés qui ne se fondent pas dans l'ensemble. C'est ce que Sauval note quand il semble dénoncer le fait que les Juifs « s'étoient répandus en plusieurs quartiers ». Paris a beaucoup appris de ses sièges : elle sait aussi assiéger. En les associant, au moyen de la contiguïté, à la série des hérétiques, monstres et dénaturés, on les ramène au-delà de la frontière de ce qui est le normal. On les extirpe de la racine de l'espèce, biologique mais aussi ethnique et religieuse, du fonds à partir duquel Paris, livre ouvert des discours touristiques, « a poussé ».

1. L'expression est, bien entendu, de Nora (1984).
2. Hazard écrit sur un ton plutôt chauvin, voire vaguement idéaliste : «En France, se donnent rendez-vous les étrangers de qualité, qui arrivent de tous les pays d'Europe pour se former dans les Académies ou pour se polir à la cour; séduits par les manières françaises, ces étrangers se mettent à l'école, à l'école du raffinement. Paris, par ce concours même, prend le premier rang parmi toutes les villes. Son charme est fait de liberté et d'aisance; à Paris, personne ne vous demande compte de vos actions : vous voulez changer de vie, vous n'avez qu'à changer de quartier. Si quelqu'un s'avise d'y paraître aujourd'hui tout couvert d'or, et demain habillé de bure, qui s'en occupe? On y trouve tout ce qu'on peut demander et sur-le-champ. Le monde ne fournit aucune invention pour mieux goûter les plaisirs de la vie qu'aussitôt elle n'y soit en usage. Rome, jadis, s'élevait au-dessus de toutes les cités du monde : maintenant, c'est Paris» (Hazard, 1935 : 77).
3. H. Sauval, *Histoire et recherches des Antiquités de la ville de Paris*, tome I, Paris, Jacques Chardon & Charles Moette, 1724 (Genève, Minkoff Reprint, 1973), Préface, II.
4. Le fait que Sauval soit un avocat n'est probablement pas étranger à cet aspect qui inclut souvent le criminel.
5. F. Colletet, *Abrégé des Antiquitez de la ville de Paris contenant les choses les plus remarquables tant anciennes que modernes; Tres utiles à tous les Estrangers et particulièrement aux Bourgeois de Paris*, Paris, chez N. Pepinge, 1664, Préface, I.
6. Sauval, *op. cit.*, Préface, I.
7. Ce segment est tiré d'une contrefaçon hollandaise qui ne réapparaît pas dans la version plus moderne que nous utilisons dans la suite de cet article, soit G. Brice, *Description de la Ville de Paris et tout ce qu'elle contient de plus remarquable*, tome 1, Amsterdam, Michel Charles le Cene, 1718, p. 3.
8. Cf. Thérien (1985 : 69).
9. G. Brice, *Description de la ville de Paris et de tout ce qu'elle contient de plus remarquable*, 1684 (Reproduction, Genève, Lib. Droz/ Paris, Lib. Minard, 1971, tome I, p. 384 et p. 112).
10. Sur la notion de texte fondateur, cf. Molino (1985).
11. Cf. par exemple Dufour (1878-1883).
12. Sauval, *op. cit.*, tome I, p. 12-13. Ce texte sera répété textuellement un peu plus loin (p. 292-293).
13. C'est un peu ce qu'affirme Lévi-Strauss quand il écrit que «l'identité se réduit moins à la postuler ou à l'affirmer qu'à la refaire, la reconstruire» (1977 : 331).
14. Brice, *op. cit.*, I, 2-3, p. 11. L'anecdote est racontée de manière similaire dans Sauval, *op. cit.*, tome I, p. 61.
15. Brice écrit : «En effet lorsque les Normands-Danois vinrent pour l'assiéger en l'année 886, sous le regne de l'Empereur Charles le Gros, ils se virent contraints après un siege de dix mois & la perte de toute leur armée, d'en abandonner l'entreprise. Il est vrai que le courage des habitants servit plus que tout le reste à rendre inutiles leurs efforts. Goslain alors Evêque de Paris, assisté d'Eble son neveu, d'Odon ou Eudes, & de plusieurs autres Capitaines celebres, ne cessa d'animer son peuple par les exhortations, & il se passa durant ce fameux siege des actions de valeur presque sans exemple» (*op. cit.*, III, 2-3, p. 309). On remarquera le rôle alloué à l'évêque de Paris comme étant une sorte de général. Cf. Sauval, *op. cit.*, tome I, p. 11-12.
16. C'est d'ailleurs le mouvement inverse de notre entreprise qui cherche dans les représentations discursives de Paris des îlots d'altérité.
17. Brice, *op. cit.*, I, 31-32, p. 18.
18. Que ce soit par le biais des fripiers ou des banquiers. Par exemple, l'association des fripiers est aussi appelée les gens de la synagogue. Cf. Poliakov (1965 : 190-191).
19. Sauval, *op. cit.*, tome II, p. 521.
20. Cf. Bourdrel (1974 : 68-76).
21. Il y aurait beaucoup à dire sur la façon dont Sauval décrit les rues et les espaces juifs mais ce sera pour un prochain article. Ceux-ci finissent toujours par être la «zone», prenant la figure du bas-fond. Par exemple, il écrit : «À l'égard des rues de cette Juiverie, quelques-unes sont fort étroites, tortues & obscures; d'un côté elles finissent en triangle, vers le Marché aux Poissons : de l'autre elles aboutissent à la Tonnellerie, vis-à-vis les Piliers des Halles. Toutes les maisons qui les bordent, sont petites, hautes, malfaites, & semblables aux Juiveries de Rome, Mets & Avignon. Toutes ces rues autrefois étoient fermées aux deux bouts avec de grandes portes...» (II, p. 530).
22. Sauval, *op. cit.*, tome II, p. 533.
23. Cela est aussi vrai, du reste, pour les noms de rue qui ont, aujourd'hui, tous disparu.
24. Sauval, *op. cit.*, tome I, p. 96.
25. Sauval, *op. cit.*, tome II, p. 7.
26. Par exemple, «Pour revenir à l'ordre des tems que j'ai quitté à cause de du Bourg, en 1528, la nuit du Lundi au Mardi des Fêtes de la Pentecôte, quelques Heretiques couperent la tête, tant à une figure de la Vierge, qu'à celle du petit Jesus, qu'il y avoit à la rue du Roi de Sicile, au coin de la rue des Juifs, & leur donnerent plusieurs coups de dague & de poignard» (Sauval, *op. cit.*, tome II, p. 537).

Références bibliographiques

- BOURDREL, P. [1974] : *Histoire des Juifs de France*, Paris, Albin Michel.
- DUFOUR, V. [1878-1883] : *Collection des anciennes descriptions de Paris*, Paris, Quantin, 10 vol.
- HAZARD, P. [1935] : *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1977] : *L'Identité*, Paris, Grasset.
- MOLINO, J. [1985] : «Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique», *Philosophiques*, vol. XII, n° 1, 79-83.
- NORA, P. [1984] : *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- POLIAKOF, L. [1965] : *History of Antisemitism*, vol. 1, New York, Vanguard Press.
- THÉRIEN, G. [1985] : *Sémiologies*, Montréal, C.D.E.L. U.Q.A.M.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE IV, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 64 X 76CM.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE IV, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 272 X 115CM.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE IV, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 64 x 76CM.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE IV, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 64 X 76CM.

FIGURATIONS SPATIALES DE L'ALTÉRITÉ

chez Antonio D'Alfonso, Gabrielle Roy et Jacques Ferron

PIERRE L'HÉRAULT

Admettons-nous d'emblée tout ce qui s'écrit dans l'espace géographique québécois, ou seulement ce qui s'inscrit dans la trame de *notre* roman familial? L'auteur ne remet pas en cause l'existence attestée du schéma, mais l'extension que lui donne le discours critique. Trouvant dans la phrase d'Antonio D'Alfonso : «Je dirai d'où je viens quand qu'aurai parlé d'où je suis», une manière particulièrement suggestive de penser les rapports à l'origine, il s'en sert pour relire deux écritures canoniques marquantes, celles de Gabrielle Roy et de Jacques Ferron, où il retrouve, avant l'heure, une semblable saisie des choses. Ce qui lui permet de conclure à une représentation constante et consistante de l'altérité, de l'étrangeté, dans la tradition littéraire québécoise qui pose essentiellement la même question que l'écriture enracinée dans l'expérience immigrante : comment faire coexister le présent et le passé, sinon en concevant l'espace comme le lieu d'échanges de mémoires plurielles et fracturées.

Should we immediately accept everything that is written in Québec's geographical space or only what is part of the frame of our family novel? The author does not question the attested existence of the scheme, but rather the extension given to it by critical discourse. In Antonio D'Alfonso's sentence: «I will say where I come from when I have spoken about where I am», he finds a particularly suggestive manner for thinking about relations with one's origin, and he uses it to reread the outstanding canonical works of Gabrielle Roy and Jacques Ferron, in which he finds a similar bounty of things ahead of their time. This allows him to conclude that there is a constant and consistent representation of otherness and strangeness in the Québec literary tradition, which asks essentially the same question as that of writing rooted in the immigrant experience : how can one make the present and the past coexist if not by conceiving of space as a place for sharing plural and fractured memories?

La Loi 101, désethnicisant la langue pour en faire la *langue commune*, souligne le rapport obligé mais variable que les Québécois de toutes appartenances et origines entretiennent avec le français, qu'il s'agisse, aux deux extrêmes, du refus de le parler ou de la volonté de ne parler que lui. Et par-devers la langue, un rapport à la culture, lui aussi variable. Parce que la langue ne renvoie plus à un contenu unique, mais se fait le véhicule de parcours transculturels, elle devient le «verbe bâtard» et les «accents fêlés» des «cent peuples venus de loin», comme l'exprime Micone dans «Speak What»¹. Elle devrait permettre l'aveu de l'inavouable étrangeté à sa culture. L'étanchéité et l'exclusivité des catégories du «nous» et des «autres» n'ont guère de sens dans cette nouvelle donne dont prenaient acte Fulvio Caccia et Antonio D'Alfonso dès 1983 : «À l'heure où les nationalismes changent, il est naturel que ceux qui n'ont encore jamais exercé la parole, la prennent»². Il serait plus approprié de s'inspirer de Bakhtine et de concevoir la culture à la fois comme «étrangère/mienne» et «mienne/étrangère». La forme chiasmique souligne que la variable est celle d'un même modèle et qu'elle n'est pas l'effet de la seule appartenance ethnique, mais d'autres appartenances liées à des visions philosophique, éthique, idéologique, politique, etc., qui, ne relevant pas de l'hérédité familiale ou sociale, font qu'on se trouve à la fois ou successivement au «centre» et à la «périphérie»³ de son espace communautaire, selon les mots de Jean Jonassaint, qui établit une pertinente distinction entre «communauté génétique» et «com-

munauté d'acculturation»⁴, proche de l'idée de Caccia voulant que le travail de «mutation culturelle» évident dans une communauté immigrante soit inhérent à toute société⁵. Pourquoi, par exemple, ne reconnaitrais-je pas, plus facilement que dans l'espace du «nous/même», mon parcours migrant (de la campagne à la ville, d'un régime minimal d'instruction à l'université, de la religion à la laïcité, etc.) dans l'espace oxymorique de l'«enracinement dans l'errance»⁶ d'Émile Ollivier?

Si l'altérité de l'autre va de soi, celle du nous fait toujours problème. J'admets d'emblée que le *Je me souviens* évoque une diversité de références chez mes étudiants et étudiantes québécois anglophones ou reliés de plus ou moins loin à la culture immigrante. Pourquoi supposerais-je qu'il évoque des réalités identiques chez les francophones dits de «vieille souche»? Il se peut que dans la salle de classe voisine, ma collègue soit en train de proposer une tout autre lecture du roman dont je discute avec mes étudiants. La moindre des difficultés ici n'est pas d'admettre sa dissidence, son étrangeté face à la langue et aux valeurs familières et familiales, de se placer dans la position «intolérable» d'un «je hors-foyer, hors communauté, et qui pourtant appartient à ce foyer, à cette communauté»⁷.

La reconnaissance par Pierre Nepveu d'une «nouvelle culture québécoise : indéterminée, voyageuse, en dérive, mais «recueillante»»⁸ vient donc pour moi à point nommé. Elle donne des justifications à mes propres re-

cherches sur les façons dont le texte littéraire questionne les frontières de l'identité. De ma «Cartographie de l'hétérogène»⁹ je retiendrai, pour l'utilité de ce propos, deux conclusions indissociables et complémentaires. La première est l'apparition, dans les années quatre-vingt, de l'hétérogène, comme concept opératoire et explicite, dans l'écriture québécoise, sous la triple poussée de la critique du discours nationaliste, des questionnements du féminisme et de l'émergence de la parole immigrante. Elle renouvelle, jusqu'à l'«extrême frontière» (G. Leblanc) acadienne, le réseau de la toponymie identitaire : «Je hors-foyer» (Charron), «Parole nomade» (Robin), «Diffraction» (Théoret), «Dérives» (Jonassaint), «Bilico» (Micone), «Mutation culturelle» (Caccia), «Territoire imaginaire» (Morin et Bertrand), «Transculture» (*Vice versa*), «Parole mèteque» (Benesty-Sroka)... La deuxième est qu'il ne s'agit pas là de génération spontanée, mais d'une réalité inscrite, souvent de manière implicite, il est vrai, dans le texte québécois antérieur; il fallait le relire si l'on ne voulait pas que l'hétérogène ne soit que l'étiquette d'un nouveau conformisme, vite remplacée par une autre selon notre propension congénitale à l'amnésie.

J'en viens à penser que cette seconde conclusion est peut-être la plus impérative, parce que susceptible de conduire à une meilleure interprétation des textes qui pourrait même nuancer la radicalité de la première. La plus exigeante aussi, car elle impose la «nécessité de changer l'acte de la lecture», pour reprendre une formule de France Théoret¹⁰. Or, si des travaux comme ceux de Simon Harel, de Pierre Nepveu, de Pierre Popovic, du Groupe Montréal imaginaire¹¹, de plusieurs groupes de recherche – qui n'ont pas encore pu livrer toute la marchandise annoncée – s'y emploient résolument, tout n'est pas acquis, comme l'illustre la polémique suscitée (et nourrie) par la parution presque simultanée, en 1991, du *Roman national* de Jacques Pelletier et de *L'Amour du pauvre* de Jean Larose¹², laissant entendre que des positions critiques différentes ne pouvaient exister qu'en concurrence, qu'en s'excluant.

L'espace du concept «Québécois» a-t-il dans le discours critique sur la littérature l'extension que lui reconnaissent, de droit sinon de fait, les discours sociologique, politique, et surtout celle qu'est en train de lui donner la fiction romanesque? Cela ne m'est pas évident¹³. Il me semble, au contraire, que le discours critique traîne loin derrière celui de la fiction, comme en témoigne de façon emblématique le débat sur le Prix (français) du Gouverneur général accordé au *Cantique des Plaines* de Nancy Houston, débat sur lequel est venu se greffer un autre où Marco Micone s'est vu obligé, plus de quatre ans après la publication de «Speak What», de se défendre d'avoir plagié Michèle Lalonde. Admettons-nous d'emblée tout ce qui s'écrit dans l'espace géographique québécois, ou seulement ce qui s'inscrit dans la trame de *notre* roman familial? Car, miser sur la pluralité du texte québécois, n'est-ce pas remettre en cause le roman familial? Non pas en niant son existence – les travaux de Hanz Wein-

mann sont décisifs –, mais en limitant son extension. A-t-il réussi à tout plier à son schéma? Mon hypothèse est que non. Et je la crois vérifiée non par des textes périphériques mais par des textes indiscutablement marquants de l'écriture québécoise.

Ma démarche a emprunté le parcours suivant. J'ai d'abord noté la particulière adéquation de la formule d'Antonio D'Alfonso, «Je dirai d'où *je viens* quand qu'aurai parlé d'où *je suis*»¹⁴, à traduire le changement de perspective intervenu dans les années quatre-vingt, caractérisé par une priorité accordée à la spatialité sur la temporalité. Il m'a semblé ensuite que cette saisie des choses, je l'avais déjà rencontrée dans *La Détresse et l'Enchantement* de Gabrielle Roy. Quant à Ferron, j'avais, il y a longtemps, proposé que son imaginaire «s'articul[ait] d'abord autour d'un axe spatial»¹⁵. *Le Voleur de parcours*¹⁶ de Simon Harel et le colloque *L'Étranger dans tous ses états*¹⁷ me fournirent l'occasion d'examiner la question de plus près. Chacune de ces trois écritures apparaît comme mue par une même question : comment vivre avec la brisure temporelle occasionnée par le déracinement de l'immigration (D'Alfonso), l'exil québécois et la déportation acadienne (Roy), la mutation sociale (Ferron). Comment en d'autres mots faire coexister le présent et le passé? Sinon en concevant l'espace comme un lieu d'échanges de mémoires plurielles et fracturées.

D'ALFONSO : L'ESPACE CICATRISÉ DU CORPS

La phrase de Fabrizio (personnage principal d'*Avril ou l'anti-passion* d'Antonio D'Alfonso) : «Je parlerai d'où *je viens* une fois que j'aurai parlé d'où *je suis*» suggère de la meilleure façon qui soit l'espace d'un présent libéré de l'obsession de l'origine mais non amnésique. Cet espace du présent, il est on ne peut plus concret, c'est celui du corps cicatrisé : «La cicatrice transforme le corps en signe. Le corps se réfère à autre chose, cette autre chose laissant par la suite sa trace sur le sensible cuir de l'être. Un moment de bonheur paraphé sur le corps» (p. 61). Sur son corps cicatrisé, c'est sa propre altérité, sa propre étrangeté que Fabrizio lit. Cet autre de lui qui a été et n'est plus et pourtant fait toujours signe sur l'espace du corps, écran où se voient simultanément les séquences de son «histoire», des «origines» à «aujourd'hui» (*ibid.*). Ce n'est pas de façon vague que l'on insiste sur le fait que «chacune des cicatrices porte en relief le souvenir d'un moment, d'un instant dont la précarité ne veut pas s'évanouir» (*ibid.*), mais en les reliant explicitement à «cinq moments essentiels» de sa vie : l'enfance italienne, le désir de la mue québécoise, la découverte des choses de la vie, le premier fantasme sexuel et l'effritement de l'amitié derrière l'amour. Le passé n'intervient donc pas ici dans le présent selon un rapport linéaire, qui le rendrait aussi obsédant qu'inatteignable, mais selon un rapport spatial qui le rend inévitable, mais non schizoïde, comme la cicatrice que Fabrizio voit chaque matin en se rasant (p. 69). Voilà,

je crois, la donnée essentielle de ce livre, inséparable bien sûr de l'expérience immigrante dans laquelle elle s'insère et qui s'avère particulièrement efficace à illustrer la conscience postmoderne, sur ce point précis où elle prend acte de la fin de l'illusion du dépassement continu.

Le corps cicatrisé est ici la métaphore de l'esthétique postmoderne. On qualifie le texte de «baroque». On parle d'«un discours dont la logique n'est ni chronologique, ni temporelle» (p. 94). D'une écriture de la «dérive» à distinguer pourtant d'une écriture de l'«absurdité» (p. 179). Or, n'est-ce pas justement sur la «dilatation de l'espace» et l'«indétermination de l'effet» qu'Umberto Eco fonde son rapprochement entre l'esthétique baroque et la «notion moderne d'ouverture»¹⁸, qui pourrait être, en dépit des réticences de son auteur, au cœur de la théorie postmoderne¹⁹? Il faudrait relever dans le texte tous ces présents où il est impossible de décider s'ils n'ont pas aussi une valeur de passé. Ce dont le titre serait déjà le signe : «N'est-ce pas cela "l'anti-passion" : un *avant* et un *après* en même temps?» (p. 164).

Aussi, le roman n'est pas construit comme un récit continu mais sur le discontinu d'éléments mémoriels surgis des circonstances de la vie. Les lettres de son père sont une «trouvaille extraordinaire : une boîte de chocolats de Pâques dans laquelle [s]a mère avait conservé les photos et les lettres que [s]on père lui envoyait pendant son service militaire» (p. 21). Les titres des chapitres se détachent comme cicatrices sur la peau lisse du texte («Journal de ma mère», «Le service militaire», «La traversée», «Notre maison», «Lasagne in brodo», «Nonna Angiolina», «Journal d'un film inachevé», etc.). Comme l'anglais et l'italien d'ailleurs sur la peau lisse du français.

La cicatrice du corps/texte renvoie en définitive au discontinu génétique. N'est-ce pas le sens de l'importante référence au personnage d'Antigone qui, enterrant son frère, désobéit au roi Créon – «le seul de notre famille qui soit encore vivant», est-il précisé – pour plaire aux morts plus qu'aux vivants et devenir saintement criminelle» (p. 153; c'est moi qui souligne). Cicatrice du sexe sur la pureté génétique qui, ayant perdu sa linéarité phallique, ne sert plus à reproduire le même mais à fabriquer de l'autre : «Et moi, papa, qui suis-je, moi qui ne parle plus l'italien?» (p. 128). Fabrizio cherche à se «réconcilier avec la signification du père» (p. 94). Vainement; car s'il propose à son amante Leah d'être le «père de [ses] enfants» (p. 95), il «débande abruptement» quand elle lui répond : «[...] je me suis fait avorter : je ne veux pas d'enfant de toi» (p. 107). Et l'homosexualité de deux jeunes militaires est traitée dans le roman non comme une anomalie, mais comme le signe dérangentant – et d'autant plus qu'elle a pour cadre l'institution patriarcale par excellence qui, bien sûr, la réprime! – d'une identité indécidable, inhérente à l'expérience immigrante, puisque finalement tout est vu à partir de la conscience de Fabrizio faisant sien, dans

ce cas précis, le point de vue de son père qui rapporte la chose dans une de ses lettres. Mais l'indécidable devient ici le multiple rendu possible :

Montréal me permet d'être trois personnes en une seule. Enfant tripartite, j'aligne mes trois visions différentes sur la même ville. Que dire du fantasme nationaliste qui prétend que tous et chacun dans une région du monde sont issus d'une même race (*sic*), détentrice d'une même et unique vision de la réalité sociale, culturelle et politique? (p. 180)

Derrière la question du personnage-cinéaste Fabrizio, on devine celle du romancier D'Alfonso : «Comment montrer à l'écran des personnages qui ne sont ni d'origine anglaise, ni d'origine française?». Ainsi la question de l'origine se trouve-t-elle ramenée à des paramètres spatiaux.

ROY : AILLEURS ET ERRANCE

Je ne chercherai certes pas à annexer Gabrielle Roy à l'écriture immigrante. Ce serait un abus flagrant de mots. Force m'est cependant de constater une essentielle convergence entre son œuvre et celle de D'Alfonso : une semblable façon de problématiser les rapports du présent et du passé, la question de l'identitaire, reconnaissable à la prévalence de la figure spatiale du déplacement, de l'errance. Si l'on s'en tient au passage suivant de *La Détresse et l'Enchantement*, il s'agirait là de l'une de ces prises de conscience originelles qui motivent un parcours scripturaire :

Pour moi qui avais parfois pensé que j'aurais intérêt à écrire en anglais, qui m'y étais essayée avec un certain succès, qui avais tergiversé, tout à coup il n'y avait plus d'hésitation possible : les mots qui me venaient aux lèvres, au bout de ma plume, étaient de ma lignée, de ma solidarité ancestrale. [...] Je ne m'étonnais pas d'ailleurs que ce fût en Angleterre, dans un hameau de l'Essex, chez des gens hier inconnus de moi, que je naissais enfin peut-être à ma destination, mais sûrement en tout cas à mon identité propre que jamais plus je ne remettrais en question. (p. 392)²⁰

Ce passage de l'autobiographie pose donc de façon radicale – c'est-à-dire dans ses racines – et concrète la question de l'étrangeté du texte régalien. En effet, il dit en clair deux choses : qu'il a fallu à Gabrielle Roy se déplacer dans l'espace de l'ailleurs pour assumer son origine; qu'il lui a fallu également se placer dans un autre espace linguistique pour trouver ses mots.

Les titres des deux grandes parties évoquent, chacun à leur façon, des situations d'étrangeté. Le premier, «Le bal du gouverneur», définit l'espace dont on est exclu, où l'on ne peut pénétrer que par le regard voyeur, «à travers la fenêtre» (p. 101). Or cette partie se termine sur une

autre vision excluante, celle de la jeune Gabrielle qui, de l'intérieur du train, se voit se distancier des «siens» éprouvant «l'amer sentiment de désertion» (p. 243) Inquiétante étrangeté, aurait dit Freud. La deuxième partie, «Un oiseau tombé sur le seuil», la conduit, après un détour par la France et l'Angleterre, à Montréal qu'elle choisira comme l'espace de son «peuple retrouvé» (p. 505), où elle restera quand même «quelque peu étrangère» (p. 140). Rien de surprenant donc à ce que l'on retrouve, dès les premières pages, le vocabulaire du voyage, lançant un réseau qui va se ramifiant au long des cinq cents pages. D'où vient que Gabrielle Roy place son parcours sous le signe de l'errance?

D'abord par besoin d'échapper à l'espace-piège manitobain où elle se trouve, grâce au rêve patriarcal clérico-nationaliste québécois (son père est d'ascendance québécoise) qui a fait de l'Ouest l'espace d'un exil. Espace du double interdit touchant la langue française, celui de la loi manitobaine et celui de l'index ecclésiastique. Enseigné en cachette, en violation de l'interdit extérieur, le français est lié à la «gloire», à la «dignité» (p. 71); interdit de l'intérieur, limité et limitant (Rimbaud, Verlaine, Baudelaire, Radiguet, etc. interdits de lecture), il devient l'«air français raréfié» (p. 502). Dans ce contexte, on comprend que l'anglais du *Marchand de Venise* lui ait été un «enchantement», puisqu'il ne s'agissait plus «de français, d'anglais, de langue proscrire, de langue imposée», mais «d'une langue au-delà des langues» (p. 72) qui, à son tour, la ramènera à Montréal, où elle ne se départira pas cependant de ce sentiment d'étrangeté évoqué plus haut, manifeste dans son œuvre par un va-et-vient entre les appartenances, les mémoires, les espaces.

Mais il y a aussi, plus fondamental, me semble-t-il, le besoin pour Gabrielle Roy de se relier à l'errance acadienne²¹, à laquelle elle appartient par son ascendance maternelle. Déjà, dans *La Route d'Altamont*²², la narratrice du «Déménagement» se souvient du «récit [maternel] du grand voyage à travers la plaine de toute sa famille» qui, dans *La Détresse et l'Enchantement*, se coulera explicitement à l'intérieur du grand récit, toujours maternel, de l'errance acadienne qui définit et caractérise la condition identitaire mouvante d'une famille que *La Route d'Altamont* présente comme formé de gens «naturellement voyageurs», «bohémiens» «nomades», «errants», «toujours en migration», «une génération alla[nt] vers l'Ouest; la suivante [faisant] le trajet inversement». Aucun passage peut-être, mieux que le suivant, n'exprime cette vision des choses : «Et papa dit : – Au fond, tu aurais dû naître dans une roulotte. – Sais-tu que ça ne m'aurait pas déplu du tout, Édouard, répondit maman»²³. Lucie Lequin²⁴ a montré comment, dans *La Petite Poule d'eau*, Luzina («l'un des personnages les plus aimables de mes livres», dira Roy dans *La Détresse...*), qui a fait beaucoup d'enfants, quand même un peu pour ne pas être seule sur son île, paradoxalement, en leur racontant le monde extérieur, crée en eux le désir d'en sortir et leur indique comment le faire.

Ajoutons un troisième facteur. L'espace régalien de l'errance doit également beaucoup à l'environnement immigrant de Gabrielle Roy depuis son enfance. Il intervient dans son œuvre autrement que comme valeur exotique. Le mot «immigrant» prend au contraire une «curieuse valeur de parenté»²⁵ :

Cette humiliation de voir quelqu'un se retourner sur moi qui parlais français dans une rue de Winnipeg, je l'ai tant de fois éprouvée au cours de mon enfance que je ne savais plus que c'était de l'humiliation. Au reste, je m'étais moi-même retournée fréquemment sur quelque immigrant au doux parler slave ou à l'accent nordique. Si bien que j'avais fini par trouver naturel, je suppose, que tous, plus ou moins, nous nous sentions étrangers les uns chez les autres, avant d'en venir à me dire que, si tous nous l'étions, personne ne l'était donc plus.²⁶

Peu de textes de la littérature québécoise canonique intériorisent à ce point la figure de l'autre, jusqu'à se laisser glisser en elle. Et si Montréal est familier à Gabrielle Roy, c'est plus par son cosmopolitisme que par son caractère d'espace patrimonial :

Cette atmosphère d'errance, de Babel et de tournoiement insensé ne me déplaisait pourtant pas. Elle convenait à mon état d'âme et m'était certainement plus proche, plus amie que ne l'aurait été une de ces tranquilles petites rues où habitent depuis des années les mêmes gens d'allure paisible. Il semble que j'ai toujours eu au bon moment l'endroit qu'il me fallait. (p. 500)

Rompant avec les vieux rêves impossibles, pièges illusoires, Gabrielle Roy substitue à l'espace conflictuel l'espace pluriel de l'errance, où peuvent coexister plusieurs mémoires, plusieurs identités. Les distances manitobaine, acadienne, immigrante et femme doivent être prises en compte, cela devient incontournable depuis la publication de *La Détresse et l'Enchantement*, pour expliquer l'effet de *Bonheur d'occasion*, qui ne fait pas que permettre à l'imaginaire québécois de s'appropriier l'espace urbain, mais en se l'appropriant de le faire échapper à la clôture du même. Lu à la lumière de *La Détresse et l'Enchantement*, *Bonheur d'occasion* n'est pas si loin, en effet, de l'espace immigrant du Montréal de D'Alfonso, ni de l'espace migrant de Ferron.

FERRON : L'ESPACE DE LA MIGRATION

Ferron est en quelque sorte un relais entre Roy et D'Alfonso. N'a-t-il pas reconnu écrire «au creux d'une mutation de l'espèce»²⁷? La question, en effet, ne saurait être pour lui la fracture de la mémoire causée par le déplacement spatial de l'immigration (D'Alfonso) ou du retour d'exil (Roy). Rien dans son expérience ne le justifierait. Son parcours est celui d'un notable en rupture de ban et en migration : du Maskinongé paternel

à la banlieusarde Ville Jacques-Cartier, en passant par la Gaspésie «natale» du conte. Il lui est arrivé de dire que le Québec avait inventé l'«exil sur place» et que les Québécois étaient des «immigrants dans leur propre pays»²⁸. Au-delà des positions politiques suggérées par ces termes, Ferron poserait donc le problème de la mémoire québécoise selon des paramètres assez voisins de ceux de Roy et de D'Alfonso. En fait, il introduit dans l'imaginaire québécois, autre confirmation de sa modernité là et au moment où on ne l'attendait pas, la dialectique étranger/familier, en définissant l'espace québécois comme un espace de migration.

Ferron construit l'espace québécois à partir d'un «centre excentrique» qu'il décrit et justifie ainsi :

Il a fallu que je me rapproche de ce centre vital qui est soit Québec, soit Montréal, mais qui semblerait être surtout Montréal [...], une ville plus importante, [...] une ville en même temps de frontière, une ville de combat, tandis que Québec en arrière est une ville bien en paix [...] une ville complètement libérée, où il n'y a plus de combat libérateur à faire. Montréal a toujours été une ville de combat. C'est, me semble-t-il, le centre vital du Québec, même s'il était un peu excentrique. [...] il fallait se trouver près de Montréal. Non dans Montréal. Par adon, je me suis trouvé dans une banlieue ouvrière qui était en pleine effervescence [...] ²⁹

Ville Jacques-Cartier n'a-t-elle pas été construite et n'est-elle pas habitée par des migrants, ces «surplus humains» que Montréal, l'ancien Québec et le monde y déversent? On y trouve le Chemin Neuf et sur ce bien nommé, le Français Dufoutreuil, l'Italien Morsiani, le juif Druzin... Quelque part ailleurs, l'Anglais Northrop, des Gaspésiens, des Abitibiens, des Acadiens, des Haïtiens... Et les frères Hébert, les frères Rose, Francis Simard... Rien d'étonnant, donc, à ce que ce soit dans cette ville frontière que des jeunes, au cœur de *La Nuit* (1965), fassent d'une rue sans nom, inutile parce que ne débouchant nulle part, la rue du «Québec libre», lieu propice à leurs ébats amoureux. Ce passage souligne que l'œuvre de Ferron déborde de l'idéologie de la fondation, même quand elle la symbolise et lui construit une mythologie.

Ginette Michaud relance, en en rectifiant le tir, la relecture de Ferron quand elle en parle comme de la «figure exemplaire de passeur et de traducteur des enjeux littéraires, mais aussi plus largement culturels, qui ont marqué son époque, et qui continuent d'être les nôtres»³⁰, et quand elle «l' imagine en train de défaire une œuvre considérable, qui le laisse pourtant insatisfait» (p. 83) et redéfinit son inscription dans le texte québécois :

Car on commence en tout cas à entrevoir que si Ferron doit être sacré grand écrivain national, cela ne saurait se faire sans remarquer à quel point

la situation du Sujet-nation québécois, jaloux et blessé, se sera exercée à son corps défendant. La fondation n'est jamais chez lui que dissolution, l'invention une réécriture de temps anciens, l'entrée inaugurale une (fausse) sortie encore. Si son œuvre peut à juste titre être tenue comme un lieu privilégié des représentations du Sujet-nation québécois dans toutes ses contradictions, c'est moins parce qu'elle nous renvoie une image rassurante et sans failles de nous-mêmes, une image où nous nous reconnaissons, que parce que ces représentations sont au contraire chaque fois travaillées de l'intérieur, tendues par diverses figures étrangères qui les soutiennent et les configurent. (p. 103)

L'œuvre de Ferron, propose-t-elle pertinemment, témoignerait d'une «expérience-limite de l'étrangeté» (p. 97-98) donnant forme à la figure initiale du «système spatial ambigu de l'enclos – ou de l'enclave» qui est «à l'intérieur» tout en jouissant des «privileges de l'extra-territorialité» (p. 90-91).

Le point de vue de Ferron s'accorde donc très bien avec le «d'où je suis» immigrant de D'Alfonso. Comment se surprendre dès lors d'une parenté entre la Patrie fasciste italienne de Micone³¹ sacrifiant ses enfants à son pouvoir, les forçant à émigrer, et la patrie québécoise de Ferron qui chasse ses enfants «au loin, dans les villes, dans les mines, partout en Amérique, sans souci de leur sort, par souci de ses vieilles nippes»³². Une même question guide l'écriture de l'un et l'autre : comment ramener le Petit Poucet, l'enfant, dans un chez lui fuyant (Micone), étranger (Ferron)? Une même réponse : rendre acceptable le déplacement en proposant la coexistence de l'ailleurs et de l'ici de l'étranger et du familier. Le conte «La vache morte du canyon» se termine par ces mots : «Il retourna dans son canyon invraisemblable et absurde, qui était le lieu d'Amérique où il se sentait le moins en exil. Cependant, à ses côtés, les yeux exorbités, la tête sortie par la lucarne, la vache morte beuglait vers un inaccessible Trompe-Souris» (p. 135). Ferron nomme le familier devenu l'étrangeté radicale de la mort : «François retrouvait, intacte, son enfance. Et cependant ce village, ce rang lui étaient étrangers; il n'y avait plus sa place» (p. 134).

À cette figure de l'étrangeté radicale, mortelle, Ferron oppose celle du métissage³³, présente sous différentes formes et toujours valorisée : mythes amérindiens, voisinage Québécois-Amérindiens, mariages mixtes, ascendance amérindienne, alliés hurons, Amérique amérindienne... Par le recours au métissage, Ferron vise à corriger l'histoire, en substituant une image positive de l'Amérindien à celle, négative, qui a présidé à l'occultation du phénomène du métissage génétique. La figure du métissage sert d'autres intentions. Elle relativise l'opposition binaire Anglais/Français, sur laquelle la géographie de Ferron semble souvent reposer. Cette structure de surface conventionnelle est nuancée, doublée, même contredite par la rupture

génétique du métissage, au sens strict, comme au sens large d'hybridation sous différentes formes. Prenons *Le Saint-Élias* (1972). La dynastie des Mithridate s'établit sur un double accroc à la lignée génétique : le métissage de Marguerite, la mère; la stérilité de Philippe Cossette, père patronymique et non génétique. La distinction entre paternité génétique et paternité nominale substitue à la loi du sang le principe du choix, de la volonté, comme fondement de la dynastie. Choix de Marguerite, fortement favorisé par le Dr Fauteux, et avant tout par l'initiative du vicaire Armour Lupien qui, en donnant à Philippe le sobriquet de «Mithridate roi de Pont», se trouvera entraîné malgré lui à être le père d'occasion. Ferron ne cache pas le sens qu'il attache à une telle représentation du métissage, admettant qu'il a pu la souligner pour se démarquer de l'interprétation clériconationaliste de l'histoire, celle du chanoine Groulx en particulier, qui parlait de l'«infamie du métissage». La figure du métissage repousse donc la vision génétique d'un peuple messianique figé dans son destin. Elle trace les contours d'un espace essentiellement de migration capable de faire place à ces «autres» que sont les anglophones et ceux que l'on place dans les catégories toutes approximatives d'«immigrants», de «néo-Québécois», de «minorités ethniques», etc.

Le texte ferronien ne repose-t-il pas sur ce jeu du familier et de l'étranger, de la limite de l'espace et de son éclatement? Il m'arrive de penser que nous sommes à la fois les mieux et les plus mal placés pour lire Ferron. Si près des choses dont il parle que leur familiarité fait écran. Nous cherchons les correspondances, les clefs. Les lectures exotopiques³⁴ qu'on en a faites ont pourtant montré que son œuvre souffre cette perte du sens familier et a besoin, pour se déployer, d'un dégagement de l'imédiateté interprétative. Se déplaçant de la Gaspésie à Ville Jacques-Cartier, en banlieue de Montréal, elle quitte l'espace assuré du même pour l'espace incertain du mixte. Ce faisant, non seulement rend-elle compte d'une réalité sociologique attestée, mais encore permet-elle de l'assumer en rendant imaginativement possible l'espace de migration qui renvoie à la conscience postmoderne de la condition humaine.

Philippe HaecK en prend acte quand il relie la modernité de l'écriture ferronienne à sa complexité et à sa mobilité :

La complexité de la grande chronique de 1937 tient, bien sûr, d'abord à l'écriture extrêmement mobile de Ferron mais également aux rapports entre plusieurs couches mythologiques : mythes grecs [...] chrétiens [...] amérindiens [...] canadiens [...] québécois [...] ferroniens [...] Tout cet enchevêtrement de mythes nous donne un portrait de nous-mêmes, un ensemble de traits qui ne nous oriente plus simplement du côté du tragique comme il arrivait trop souvent, mais tout autant du côté d'une joie gaillarde. Ce que Ferron nous apprend ce n'est pas que le Québécois pure laine, mais la bonté du

métissage, la complexité de l'histoire dans une géographie.³⁵

Que sont-elles cette mobilité et cette complexité, si non la capacité d'exprimer les temporalités québécoises, non selon l'ordre séquentiel et successif habituel, mais selon l'ordre de la coexistence spatiale. La fin du *Ciel de Québec* (1969) marque le passage de la verticalité (de l'échelle entre la terre et le ciel) à l'horizontalité (de la fête), celle de la consécration d'une église construite de matériaux disparates recyclés. Autre façon de passer du «d'où je viens» au «d'où je suis».

* * *

Que conclure? Essentiellement qu'il y a dans la tradition littéraire québécoise une représentation constante et consistante de l'altérité, de l'étrangeté. Cela contredit une vision des choses tenant davantage, il faut le croire, à une tradition de lecture, à la constitution du canon littéraire qu'aux textes eux-mêmes.

Si l'exercice mené ici est trop partiel – il néglige par exemple Yves Thériault, Andrée Maillet – pour mesurer avec précision l'importance quantitative d'une telle représentation, il met du moins en valeur son importance «qualitative», puisqu'il fait appel à deux œuvres dont le rôle majeur dans l'institution littéraire fait l'unanimité. Deux œuvres constamment lues et relues par des générations de critiques différentes. Loin de se laisser réduire aux préoccupations et discours interprétatifs d'une époque, elles ont ainsi franchi le pas des générations, en révélant des dimensions négligées de leur œuvre. Ferron a pu nourrir la génération de Parti pris de ses symboles et mythes fondateurs. Les citations données plus haut de HaecK montrent que ce dernier l'a lu pour des raisons différentes; celles de Michaud qu'elle le lit pour des raisons presque inverses : parce qu'il déconstruit la représentation du Sujet-nation québécois. Si Gabrielle Roy, à cause de *Bonheur d'occasion*, a été reconnue comme une auteure-charnière, d'emblée intégrée dans la tradition littéraire, appelée par le fait même à en confirmer la visée organique, le Jacques Poulin de *Volkswagen Blues* (1984) la lit pour sa marginalité québécoise, l'associant dans sa bibliothèque roulante à Jack Kérouac et Saul Bellow et Micone, sous «son figuier enchanté», passe «les deux jours les plus émouvants» d'un de ses étés à découvrir *Bonheur d'occasion* qui le «passionnerait»³⁶ pour la littérature. La confiance de Micone engage à retrouver dans nos textes les traces d'une culture migrante occultée par une longue tradition (littéraire et idéologique) formée à une époque de procréation foisonnante qui n'incitait guère à trouver quelque convenance symbolique au figuier, arbre *étranger*, au surplus *stérile*, selon la parabole évangélique.

L'entreprise dépasse donc le plaidoyer *pro domo* et me paraît opportune à un moment où une certaine survalorisation de la différence portée par le *politically*

correct fait un retour inquiétant, réintroduisant un discours d'exclusion et de ghettoïsation, tenu ou encouragé par d'autres que «l'homme» ou la «femme de la rue»³⁷, s'appuyant sur le fantasme d'un Québec fabriqué pour les besoins de la cause (quelle cause?). Un discours qui me coince entre l'obligation et l'interdiction d'être autre. Le problème, et cela rend la position plus inconfortable, est que j'en viens parfois à ne plus savoir si ce discours est celui d'une norme extérieure ou celui d'une censure intérieure, ou les deux à la fois. Les traces d'une culture migrante, et sa reconnaissance par des auteurs comme Micone, à différentes périodes de l'écriture québécoise et chez des auteurs qui occupent une position stratégique, nous protégeront sans doute d'une vision schizoïde des choses qui n'a guère d'assises dans l'imaginaire littéraire québécois, même si l'on admet que l'altérité, l'étrangeté n'en ont pas toujours été les axes les plus dynamiques.

Régine Robin a donc raison de poser la question : «Feraï-je un jour partie de la littérature québécoise?»³⁸. Comment puis-je lui répondre autrement qu'en termes opposés : «En sortirai-je un jour?». Il n'y a pas de réponse à ces questions. Elles doivent simplement être admises, sans exclusive, à l'intérieur d'un même espace culturel, comme à l'intérieur d'un espace littéraire qu'elles gardent ainsi ouverts à l'ailleurs.

1. M. Micone, «Speak What», *Jeu*, n° 50, mars 1989, p. 85.
2. F. Caccia et A. D'Alfonso, *Quêtes. Textes d'auteurs italo-québécois*, Montréal, Guernica, 1983, p. 9.
3. S. Simon, «Pour des cultures tierces. Interview de Jean Jonassaint», *Spirale*, n° 8, 1983, p. 8.
4. J. Jonassaint, *Le Pouvoir des mots, les maux du pouvoir. Des romanciers haïtiens de l'exil*, Paris/Montréal, Arcantère/PUM, 1986, p. 68.
5. F. Caccia, *Sous le Signe du phénix. Entretiens avec 15 créateurs italo-québécois*, Montréal, Guernica, 1985, p. 10.
6. G. Besesty-Sroka, *Identités nationales. Interviews*, Montréal, La Pleine Lune, 1990, p. 131.
7. F. Charron, *La Passion d'autonomie. Littérature et nationalisme*, Montréal, Les Herbes rouges, n° 75-76, novembre 1982, p. 37.
8. *L'Écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal, 1988, p. 217.
9. S. Simon, P. L'Hérault, R. Schwartzwald et A. Nouss, *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal, XYZ, 1991, p. 53-114.

10. F. Théoret, «Fiction et métissage ou écrire l'imaginaire du réel», *La Nouvelle Barre du Jour*, n° 201-202 (Craie 13-14), Actes du colloque du Charleroi, novembre 1987, p. 66).
11. S. Harel, *Le Voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Longueuil, Le Préambule, 1989; P. Nepveu, *op. cit.*; P. Nepveu et G. Marcotte (dir.), *Montréal imaginaire. Ville et littérature*, Montréal, Fides, 1992; P. Popovic, *La Contradiction du poème. Poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Candiac, Balzac, 1992. La lecture de *Pour un bilan prospectif de la recherche en littérature québécoise* (L. Milot et F. Dumont (dir.), Québec, Les Cahiers du Créliq, Nuit blanche éditeur, 1993) donnera un aperçu plus complet des choses.
12. J. Pelletier, *Le Roman national. Néo-nationalisme et roman québécois contemporain*, Montréal, VLB, 1991; J. Larose, *L'Amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991.
13. Voir mes remarques à ce sujet, présentées sous le titre «L'espace transfrontalier de la recherche» dans L. Milot et F. Dumont (dir.), *op. cit.*, p. 241-259.
14. A. D'Alfonso, *Avril ou l'anti-passion*, roman, VLB, 1990, p. 181. On y renverra dans le texte par la pagination.
15. P. L'Hérault, *Jacques Ferron cartographe de l'imaginaire*, Montréal, PUM, 1980, p. 45.
16. Voir note 11.
17. S. Harel (dir.), *L'Étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, VLB, 1992. J'y contribue d'un texte intitulé «Ferron l'incertain : du même au mixte», p. 39-51.
18. U. Eco, *L'Œuvre ouverte* [1965], Paris, Seuil, coll. «Points», 1979, p. 20.
19. J. M. Paterson, *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 83, note 5.
20. G. Roy, *La Détresse et l'Enchantement*, Montréal, Boréal Express, 1984. On y renverra dans le texte par la pagination.
21. Voir mon texte «Le récit maternel acadien, principe organisateur du temps et de l'espace ou *Bonheur d'occasion* lu à la lumière de *La Détresse et l'Enchantement* dans M. Verthuy (dir.), *L'Espace-temps dans la littérature*, Victoria, Les Cahiers de l'APFUC, série III, n° 2, 2^e impression, 1990, p. 48-72.
22. G. Roy, *La Route d'Altamont*, Montréal, HMH, 1966. On y renverra dans le texte par la pagination.
23. G. Roy, *Rue Deschambault*, Montréal, Beauchemin, 1955, p. 95.
24. L. Lequin, *De la Femme patriarcale à la femme sujète dans les romans québécois d'après-guerre 1945-1951*, thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention de Ph.D., Montréal, Université Concordia, 1989, p. 321.
25. *Rue Deschambault*, p. 241.
26. *La Détresse et l'Enchantement*, p. 13.
27. J. Ferron, *Les Confitures de coings et autres textes*, suivi de *Le Journal des Confitures de coings*, Montréal, Parti pris, 1977, p. 106.
28. *Les Grands Soleils* dans *Théâtre I*, Montréal, Typo/Théâtre, 1990.
29. J. Ferron et P. L'Hérault, «Neuf entretiens inédits», 1982, p. 246.
30. G. Michaud, «De Varsovie à Grande-Ligne : l'œuvre

- in extremis*», *Littératures*, n° 9-10, 1992 («Présence de Jacques Ferron»).
31. M. Micone, *Le Figuier enchanté*, Montréal, Boréal, 1992.
 32. J. Ferron, *Contes*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1993, p. 134.
 33. J'ai abordé cette question dans «Ferron l'incertain : du même au mixte», déjà cité et dans ma «Préface» au *Saint-Élias* (Montréal, Typo, 1993). Lire également S. Harel, *Le Voleur de parcours* (roman déjà cité) et A. Nouss, «Faiseur de contes : Jacques Ferron, portrait d'une écriture en mineur» dans S. Simon et alii, *op. cit.*, p. 151-185.
 34. «Jacques Ferron en exotopie», *Études littéraires*, vol. XXIII, n° 3, hiver 1990-1991.
 35. P. Haeck, «La fondation fantastique», *Voix et images*, vol. 8, n° 3, printemps 1983, p. 433.
 36. M. Micone, *Le Figuier enchanté*, p. 84-85.
 37. Comme on a pu l'entendre par exemple, lors du récent débat sur la langue, au cours duquel certains propos du ministre Claude Ryan donnaient prise à des rapproche-
ments entre le régime linguistique québécois prévalant jusqu'à tout récemment et l'apartheid sud-africain. Le récent jugement controversé de la juge Raymonde Verreault pourrait, selon l'éditorialiste de *La Presse*, Agnès Gruda, fournir une autre illustration de cela : «[...] c'est dans son analyse "interculturelle" du crime que la juge atteint des sommets d'aberration. Évoquant l'importance que l'Islam accorde à la virginité féminine, elle a présumé qu'en réussissant, malgré deux ans et demi d'exploitation sexuelle, à préserver intact l'hymen de sa belle-fille, l'homme d'origine algérienne a "d'une certaine façon protégé sa victime"» (*La Presse*, Montréal, 18 janvier 1994, B 2). Elle ajoute que «ce jugement a quand même du bon : involontairement et avec une infinie maladresse, il nous lance en plein visage les limites du relativisme culturel» (*loc. cit.*).
 38. R. Robin, «À propos de la notion kafkaïenne de "littérature mineure" : quelques questions posées à la littérature québécoise», *Paragraphes*, n° 2, 1989, p. 14.

L'HISTOIRE AUTRE : conquête, désir, jouissance et abjection dans *Les Indes* d'Édouard Glissant

ÉLISABETH MUDIMBE-BOYI

L'étude est une lecture des *Indes* d'Édouard Glissant comme un projet à la fois poétique et politique : inscrire dans le texte littéraire la mémoire collective des oubliés de l'histoire officielle en faisant surgir leurs voix et leurs souffrances dans la texture du poème. Ces voix, celle de l'Africain déporté, celle de la terre-femme-conquise disent une histoire autre que celle d'une conquête glorieuse du désir.

This study is a reading of Édouard Glissant's *India* as a project that is both poetic and political: including in literary text the collective memory of those forgotten by official history by making their voices and sufferings arise in the texture of the poem. The voices of the deported African and conquered-woman-earth tell a story different from that of a glorious conquest of desire.

[...] toutes les lignes convergent vers un centre, l'Europe, d'où tout part et où tout revient, et où se décide désormais le sort des peuples, d'une Inde à l'autre. Lieu de référence, c'est aussi un lieu politique, questionné comme tel : le droit de propriété, le droit à la colonisation lui appartiennent-ils en raison de sa supériorité naturelle? Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes*

Là où les histoires se joignent, finit l'Histoire.
Édouard Glissant, *L'Intention poétique*

Topos et réalité dans l'histoire de la littérature, le voyage s'inscrit aussi comme signe et élément fondateur qui inaugure l'invention et la constitution des Indes. Dans son analyse des écrits des voyageurs européens – intellectuels, ethnologues et écrivains – depuis le siècle des Lumières, Dennis Porter nous rappelle que les récits des voyageurs européens sont le médium par lequel se constitue une connaissance de ces pays, peuples et espaces autres¹. En ce qui concerne les récits de voyages en dehors de l'Europe, bien souvent la voix et la présence de l'autre, dans la représentation qu'on en fait, sont généralement occultées. Comme cela est admis aujourd'hui, ces textes sont davantage le reflet d'un regard européocentrique et le discours qui en découle est essentiellement hégémonique². De même,

l'écriture de l'histoire des contacts entre l'Europe et le monde non européen s'est faite à partir d'une perspective européenne qui se voulait vérité absolue et unique. Jean-François Lyotard nous rappelle que la condition postmoderne a délégitimé ces «métarécits» et a permis la reconnaissance de récits autres et d'autres lectures et interprétations de l'Histoire.

Dans *Haunted Journeys*, Dennis Porter avance l'hypothèse selon laquelle, pour les auteurs dont il analyse les textes, le voyage serait l'aboutissement d'un désir et d'une insatisfaction fondamentale. Dans l'histoire de la littérature française, le voyage constitue un thème majeur et des œuvres telles que *Le Voyage en Orient* de Nerval, *Le Bateau ivre* de Rimbaud, certains poèmes de Baudelaire aussi bien que les romans exotiques de Pierre Loti, et même *L'Immoraliste* de Gide, semblent confirmer l'interprétation psychanalytique de Porter. Ces œuvres sont, en tous les cas, l'expression et la manifestation d'une aspiration à un départ vers des espaces autres, vers un ailleurs.

Dans la perspective de Francis Affergan, un certain contexte épistémologique aurait suscité les conditions d'inquiétude et d'insatisfaction qui ne pouvaient se décanter que dans la recherche d'un ailleurs et d'une évasion vers des espaces autres. Affergan, pour fonder ce qu'il voudrait être une «épistémologie des voyages», propose la notion de crise comme concept opératoire :

La notion de *crise* est essentielle à comprendre autant pour saisir ce désir de fuite constitutif de toute pratique exotique, que pour fonder nos hypothèses concernant les motifs et les raisons et dès lors une espèce d'épistémologie des voyages. La crise, surtout aux alentours de l'extrême fin du XV^e siècle, traduit d'abord une inquiétude quant à l'espace et au temps. [...] Cet espace à venir s'imaginer à l'inverse de l'espace fermé de l'Europe : il est marqué comme une ouverture à l'infini.³

Selon Affergan, un «malaise» dans la société, conséquence possible des changements matériels survenus au cours des derniers siècles, aurait suscité un désir de fuite vers des espaces autres. Il affirme en effet que

[I]a domination matérielle et technologique de l'Europe entre le XIV^e et le XVI^e siècle ne s'est pas manifestée au niveau des valeurs morales et métaphysiques. Le temps s'est fait technè, et non espérance eschatologique. Les projets à long terme manquent. Le travail de la raison héritée des Grecs s'est incarné dans les machines, les vaisseaux, les armements, bref, une stratégie pour dominer l'univers.⁴

Dans la conquête de l'Amérique et des «Indes» en particulier, les motivations du voyage sont sans doute complexes et relèvent d'un ordre qui est à la fois scientifique, économique, politique et religieux⁵. Cette conquête fut, comme le résume Édouard Glissant dans son poème *Les Indes*, à la fois «désir, folie et soif de connaissances, ardeur de l'or et plaisir du triomphe»⁶. Parlant de «L'Autre et son entrée dans le texte européen», Itala Vivan écrit :

L'Europe a rêvé de l'Amérique bien longtemps avant de la rencontrer, de la voir, de la «trouver». Et ce rêve fut si puissant, si envoûtant, que l'Europe en arriva à modeler sa propre Amérique, donc à l'inventer. Le lien entre l'imaginaire de l'Europe et l'entité, plus tard baptisée Amérique, et qui pendant longtemps resta cachée et voilée sous d'extraordinaires dénominations, est donc unique. Cachée et voilée, tel un objet de désir fantasmatique qui, par sa nature insaisissable, excite en le torturant, le regard du spectateur.⁷

Le voyage qui inaugure la conquête des «Indes» se place donc sous le signe du désir. Jean-Paul Sartre écrit dans *L'Être et le Néant* que «le désir est manque d'être [...] En tant que tel, il est directement *porté sur l'être* dont il manque. [...] Il est aussi relatif à un existant brut et concret que l'on nomme couramment objet du désir»⁸.

Quelles que soient les motivations, il y a en tous les cas dans le voyage européen une curiosité et, surtout, un désir et un projet : celui de la découverte et des promesses qu'elle fait miroiter. Par contre, l'absence de tout désir et d'un projet quelconque différencie fondamentalement

le voyage du conquistador de celui de l'Africain, même si, dans un cas comme dans l'autre, le voyage aux Indes s'intègre dans un déplacement à la fois spatial et temporel et culmine, pour le conquistador aussi bien que pour l'Africain, dans la confrontation avec un temps et un espace autres, exotiques. Mais d'un côté, c'est la conquête, prémisses d'un retour triomphal dans la terre d'origine; de l'autre, la consécration d'un exil sans retour. Si l'histoire officielle fait cas des vicissitudes de la traversée des conquistadors, de la gloire et des récompenses de la conquête, elle reste cependant silencieuse sur le manque de projet ou l'absence de désir chez l'Africain, embarqué malgré lui dans le voyage vers le «Nouveau Monde».

Une visite récente dans un musée à Arlington m'a rendu plus vivant que jamais l'effacement de certains groupes de l'histoire officielle. La maison du général Robert Lee est une belle bâtisse du XIX^e siècle, dans l'enceinte du cimetière national d'Arlington. Les chambres, les salles communes, les bureaux, les meubles, les portraits de famille : tout témoigne de la vie du général et de sa famille. Mais le musée comme la narration du guide, tous deux véhicules de l'histoire officielle, l'ont aseptisée de toute trace de l'esclavage : dans la relation de la vie du général Lee, ni même dans les objets qui la contiennent, aucun mot, aucun signe, aucune marque ne font référence ou allusion à une quelconque présence des esclaves dans cet espace qui constituait la maison du maître... Et pourtant, leur présence ne pouvait faire l'ombre d'aucun doute : la construction et l'entretien de la maison, les soins des enfants, la préparation des repas a été leur travail. J'interrogeais donc le guide, et voici, presque mot à mot, notre conversation :

- Qui d'autre, en plus de Monsieur Lee et sa famille habitait cette immense demeure?
- Le général ainsi que plusieurs membres de sa famille.
- Et qui a construit la maison?
- C'est l'architecte qui l'a construite.
- Oui, dis-je, il a certainement conçu et dessiné les plans de la maison, mais qui l'a construite, je veux dire, fait le travail manuel de bâtir?
- Les esclaves.
- Mais il n'y a absolument rien dans ce musée qui parle d'eux ou renvoie à leur présence?
- Oh, mais savez-vous, le général était un homme très bon et il n'avait jamais lui-même possédé des esclaves.
- Oui, mais qui faisait le ménage, s'occupait des enfants, préparait les repas?
- Les esclaves, dit de nouveau le guide.

Suite à mes questions insistantes, il m'invita alors à sortir de la grande maison et à tourner à droite. Là un escalier conduisait au sous-sol et donnait sur une grande pièce : c'était la cuisine où les esclaves avaient l'habitude de travailler... Ce sous-sol ne faisait pas partie de la visite officielle du musée, et la plupart des visiteurs ignoraient même que cet espace, séparé et à part, pouvait en faire partie.

L'organisation de l'espace du musée, ainsi que le récit même du guide peuvent se lire comme une actualisation de la dichotomie centre/périphérie aussi bien que comme une reproduction de la géométrie du bateau négrier. La distribution de l'espace s'organise en effet en fonction d'un rapport de type vertical : en haut les maîtres, en bas les esclaves. Confinés dans le sous-sol du musée, comme ils étaient enfermés dans la cale du bateau négrier, les esclaves ont été évacués du récit de la vie du général. Ils ont été, littéralement, relégués dans les marges, exclus de l'histoire, une histoire dont la genèse lointaine remonte à la Conquête.

La transmission du récit de la Conquête se résume dans la phrase désormais historique : «En 1492, Christophe Colomb découvre l'Amérique». Affirmation péremptoire qui, pendant des siècles, s'est érigée en une vérité tout aussi péremptoire, alors qu'en réalité, dans une inversion sémantique, elle occulte la violence de la Conquête, couvre et voile les acteurs autres que les conquistadors, l'autre face de l'histoire. La célébration et la glorification de la Découverte comme bienfait et progrès universel confèrent au principe de la *Terra nullius* préconisée par le Saint-Siège une signification toute littérale : terre n'appartenant à personne, vierge, inhabitée. En créant une terre vierge et inhabitée, le discours officiel de la Conquête exclut ainsi de l'histoire les peuples originaires de la Caraïbe qui disparaissent comme sujets et acteurs physiques et culturels. Le «Nouveau Monde» que la Découverte inaugure s'inscrit donc dans l'histoire de l'Europe comme un commencement. La glorification de la Découverte comme une bénédiction aux conséquences positives pour toute la planète élimine aussi comme sujets de l'histoire ces autres voyageurs du «Nouveau Monde» : les Africains.

Édouard Glissant, avec son poème épique *Les Indes*, reprend ce voyage vers l'ailleurs, que constitue la traversée de l'Atlantique, et y intègre Africains et «Indiens» comme présence significative dans l'histoire de la conquête et de ses conséquences.

La structure du poème *Les Indes* trouve ses assises dans le binarisme oppositionnel caractéristique de l'œuvre et de la pensée glissantienne : opacité et transparence; pays rêvé, pays réel; discontinuité, continuité; identité-racine, identité-rhizome; détour, retour; oral, écrit; non-histoire, histoire; histoire subie et histoire à faire. Tels sont les termes qui pourraient résumer les préoccupations et les interrogations majeures de Glissant sur les cultures en symbiose ou en conflit, et qui jalonnent sa réflexion théorique depuis *L'Intention poétique*, en passant par *Le Discours antillais*, pour aboutir enfin à la *Poétique de la relation*. Mais loin d'être simplificateur ou réducteur, loin de séparer, le binarisme chez Glissant établit, au contraire, un lien, un rapport. Bien plus, il constitue une stratégie productive qui, en mettant en évidence les oppositions, pose les fondements discrets d'une «poétique de la relation». Les termes des oppositions ne sont plus exclusifs, mais se

succèdent plutôt selon une continuité historique et, bien souvent, se répondent. Ainsi, dans le cas particulier des *Indes*, la représentation des deux voyages sous forme d'asymptote laisse la possibilité d'une rencontre des deux groupes, à l'infini. Le binarisme oppositionnel entre le voyage des conquistadors et celui des esclaves revêt une fonction subversive : il remet en question la signification historique de la conquête à partir des intérêts de l'Europe, en même temps qu'il moque et subvertit la chronologie de l'histoire officielle. Glissant utilise en effet un mode parodique en reprenant la dénomination erronée de cet espace autre, pour révéler le sous-texte du discours conquérant et colonial : une arrogance culturelle qui, délibérément, ignore les dénominations locales, et, dès le premier contact, réduit ainsi cette présence autre à un état aphasique. Le conquistador marque par là son refus d'appréhender le nouvel espace en fonction et à partir d'une ascription indigène et d'une perception locale :

Et si les Indes ne sont pas de ce côté où tu te couches, que m'importe!
Inde je te dirai, Inde de l'Ouest : afin que je regagne mon rêve.⁹

C'est sous le signe d'une réduction systématique de l'Autre au silence que progresse la conquête : dans l'espace du «Nouveau Monde», en effet, les anciens noms sont effacés, et de nouveaux sont imposés; de nouveaux signes nient les marques et les signes anciens, et l'instauration de nouveaux codes détruit les anciens.

Plutôt que de s'attacher à la chronologie de l'histoire, Glissant voudrait mettre en lumière la relation de causalité qui lie la Découverte à la Conquête et au trafic atlantique. Dans la composition en tableaux du poème, le narrateur crée une synchronisation du voyage des conquistadors avec celui des esclaves, et télescope ainsi la chronologie officielle.

Les Indes, poème-épopée, s'articule en fait autour de deux voyages progressant en deux lignes parallèles qui épousent la topographie distinctive du bateau négrier : en haut, dans l'espace libre, ouvert, clair et visible du bateau, le monde des conquistadors; dans la cale, espace fermé, sombre et invisible, les Africains en déportation.

Le voyage du conquistador se lit d'emblée comme un voyage merveilleux, prélude à la jouissance : la terre et les biens à conquérir, l'espace autre à posséder. Les Indes se présentent donc comme désir, comme utopie à réaliser. Mais elles sont aussi projection fantasmatique générant une vision sans disposer pourtant des moyens de sa connaissance objective :

Que nous valent ces Indes où nul ne sait si l'herbe pousse pour nos bouches,
Pour notre soif, notre liesse, en ce moment déjà de grande soif de vin!
Mais qui peut, ô marins, se dépandre des Indes?¹⁰

Il y a dans le voyage du conquistador comme des relents baudelairiens. En effet, Baudelaire n'affirme-t-il pas dans *Le Voyage*¹¹ :

Mais les vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
Pour partir : cœurs légers, semblables aux ballons,
De leur fatalité jamais ils ne s'écarternt,
Et sans savoir pourquoi, disent toujours : Allons!

En me basant sur ce modèle baudelairien du voyage, j'appellerai alors anti-voyage le départ de l'Africain vers la terre qui sera pour lui non pas un commencement, mais une fin.

Justifiée et légitimée par les principes de la *Terra nullius* et du *Propter noster*, la Conquête s'inscrit dans l'histoire comme projet d'expansion sans doute, mais aussi comme projet de découverte, c'est-à-dire de connaissance : voir, savoir et connaître. Jean-Paul Sartre montre bien dans *L'Être et le Néant* que connaître signifie à la fois posséder, s'approprier, maîtriser, dominer, intégrer, digérer¹² : «C'est encore s'approprier [...] que connaître. Et c'est pourquoi la recherche scientifique n'est rien d'autre qu'un effort d'appropriation»¹³.

Si dans l'acte de prise de possession qui accompagne la Découverte, le conquistador, pour s'imposer, a fait de l'objet de sa conquête un aphasique, la Conquête est aussi bien l'histoire d'un viol qu'une histoire de violence : viol des ascriptions locales, violence envers les esprits et les corps. Le voyage des conquistadors reconduit dans les métaphores mêmes qui le signifient le vocabulaire du domaine militaire : conquérir, vaincre, saccager, posséder. Il ressort donc que la stratégie militaire – et, ici, la conquête matérielle ou spirituelle – reproduit la stratégie même d'un projet de connaissance. L'objet à conquérir, tout comme l'objet de connaissance, n'est conquis qu'une fois possédé, maîtrisé, dominé, intégré et digéré : tous termes qui ressortissent également du champ sémantique de la conquête amoureuse et qui permettent donc un glissement du champ de la connaissance à celui de la vie amoureuse. Une autre référence à Sartre pourrait éclairer ici notre propos. Celui-ci écrit en effet que

dans l'idée même de découverte, de révélation, une idée de jouissance appropriative est incluse. La vue est jouissance, voir c'est *déflorer*. Si l'on examine les comparaisons ordinairement utilisées pour exprimer le rapport du connaissant au connu, on voit que beaucoup d'entre elles se présentent comme un certain *viol par la vue*. L'objet non connu est donné comme immaculé, comme vierge, comparable à une *blancheur*.¹⁴

La Conquête, départ vers un ailleurs, instaure ainsi l'alliance de l'exotique et de l'érotique : elle culmine dans la conquête et la possession de l'objet du désir : le corps de l'or-terre-femme que le conquistador découvre, dénude, explore¹⁵. Vierge muette et enfermée dans son

silence, l'objet or-terre-femme est sollicité, ou plutôt sujet à l'invitation du conquistador pour qu'il s'offre à son désir de le posséder :

Je fondrai l'or, la part de vous que je destine à mon baiser,
O vierge! l'alchimiste de votre corps, le voici, soldat de foi,
Et qui vous aime d'un grand vent de folie et de sang, il est en vous!
Venez sur le rivage de votre âme! Tendez vos trésors à vos conquistadors! [...]
Ne soyez pas mystérieuse, à ce point de cacher les merveilles de votre corps
Ne soyez pas silencieuse, ne soyez pas ainsi vêtue, je tremble encore!¹⁶

Ce qui s'annonce comme une invitation est en réalité menace et exercice de la violence qui accompagne la prise de possession de l'espace conquis, prise par laquelle s'énonce non pas un dialogue amoureux, mais l'affirmation des droits et du pouvoir du maître dont la seule voix rend compte du désir :

O vierge! vos amants, je les tuerai sans plus de rage; avec soin. [...]
Ces hommes, fils de chiennes, qui vous *commurent* [nous soulignons] avant moi! [...]
Ces hommes, pour vous avoir, je les tuerai jusqu'au dernier! C'est fait, voici leur sang. [...]
Mon dieu est le seul dieu, mon désir est le seul désir! [...]
Et si un homme vient, homme ancien qui vous *commut* bien avant moi,
Qu'on le baptise et qu'on l'étrangle! afin que l'âme en soit gagnée.¹⁷

Le corps possédé de l'amante-terre et le corps meurtri de l'amant indigène évincé se rejoignent dans le silence de la soumission, de la souffrance et de l'horreur de la mort, et, chante le narrateur, «La femme se taisait, si belle, en son éternité». Conquête des terres, appropriation des richesses et possession de la femme se rencontrent et se confondent dans une même relation de pouvoir, de domination et de force. Le bateau, signe insigne du conquistador, dès lors se profile comme un symbole phallique. Avec sa poupe conquérante et son mât dressé, il fend la mer et les flots, pénètre dans les espaces nouveaux que le conquistador va fouiller, marquer de son empreinte, afin que, comme il le clame :

Plus une feuille qui ne soit marquée du sceau des arquebuses!
Plus une pierre que n'ait pesée notre balance!
C'est justice.¹⁸

Pour le conquistador le voyage avait débuté dans la fête et le désir, stimulé par un rêve de richesse, la promesse d'un Eldorado dans un ailleurs mythopoétique et l'anticipation de la jouissance : «le port en fête»¹⁹ et «Sur

Gênes va s'ouvrir le pré des cloches d'aventures»²⁰. Le désir, entretenu par le rêve, fonde et autorise le voyage. Pour les Africains cependant, point de promesses : un voyage sans désir ni rêve, mais fait d'appréhensions, marque le commencement du temps de la déchéance et de la dégradation. Dès lors, le voyage de l'esclave s'investit d'une signification tout autre que celui du conquistador et se lit en un réseau de différences essentielles : désir et absence de désir, utopie et dystopie, jouissance et souffrance, ou, comme l'écrit Glissant, «C'est l'Inde de la souffrance, après les Indes du rêve»²¹.

En même temps qu'elle inaugure un exil sans retour, la traversée de l'Atlantique se vit, pour l'Africain, dans l'horreur et l'abjection (au sens étymologique et littéral du verbe latin *abiactare* «jeter hors de»). Rejeté de la mère-Afrique, jeté par-dessus bord du bateau négrier, l'Africain est, finalement, craché – vomi – sur les rives inconnues d'une terre étrangère. Si le vocabulaire de l'horreur fait écho à *Pouvoirs de l'horreur. Essais sur l'abjection* de Julia Kristeva, il renvoie aussi, plus directement, à Glissant lorsqu'il écrit dans *Poétique de la relation* :

Supposez deux cents personnes entassées dans un espace qui à peine en eût pu contenir le tiers. Supposez le vomi, les chairs à vif, les poux en sarabande, les morts affalés, les agonisants croupis. [...] Cette barque est une matrice, le gouffre-matrice. [...] Enceinte d'autant de morts que de vivants en sursis.²²

Dans cette odyssée douloureuse de la traversée, un «gouffre-matrice» s'est substitué au ventre maternel, et l'espace matriciel, au lieu d'engendrer la vie, s'est transformé en un espace de douleur et de mort. Le déporté soit se sépare de cet espace en se donnant la mort, soit, devenu souillure, cadavre, en est séparé. Or, écrit Kristeva,

Celui par lequel l'abject existe est donc un *jeté* qui [se] place, [se] *sépare*, [se] situe et donc *erre* [...] Au lieu de s'interroger sur son «être», il s'interroge sur sa place : «Où suis-je?» plutôt que «Qui suis-je?». Car l'espace qui préoccupe le jeté, n'est jamais un, ni homogène, ni totalisable, mais essentiellement divisible, pliable, catastrophique.²³

C'est en effet une inquiétude au sujet de l'espace qui taraude le déporté et sa descendance, inquiétude actualisée au niveau du texte littéraire antillais par une poétique de l'exil et de l'errance, comme nous l'avons montré ailleurs²⁴. C'est à partir d'elle que surgit une question fondamentale : celle de l'enracinement. Une inquiétude de l'espace constitue ainsi la force motrice qui engage le personnage antillais dans une recherche du «pays rêvé». Celui-ci, dès lors, ne s'inscrit plus en opposition au «pays réel», mais constitue plutôt un espace d'initiation qui permet une prise de conscience du pays réel. Le personnage antillais dorénavant peut reconnaître comme sien l'espace caraïbe. Ainsi en est-il du chant final des

Indes dans lequel le narrateur, après avoir célébré les figures héroïques de Toussaint et de Dessalines, chante enfin l'espace et la terre des Indes, «nos Indes». Les six chants qui composent le texte des *Indes*, et qui résonnent comme un récit épique, construisent une autre histoire au sujet de la Conquête. L'histoire décentrée révèle et donne corps à une mémoire à partir de laquelle peuvent s'écrire les autres histoires des Amériques.

Mes visites de monuments cet été pourraient servir de conclusion. En effet, l'anecdote de ma visite à Arlington, non seulement témoigne suffisamment de la relation existant entre les pratiques de la vie quotidienne et les constructions intellectuelles qui caractérisent nos disciplines, mais débouche en fait sur une réflexion théorique au sujet de la construction et de l'organisation des espaces de la mémoire, des représentations du passé et des rapports qu'elles entretiennent avec la littérature, l'idéologie et l'histoire. Elle révèle ensuite que le voile du silence pèse encore sur l'histoire de certains groupes de la société. Enfin, à l'instar des autres textes, elle réaffirme la pertinence du texte littéraire et son fonctionnement comme un lieu d'inscription de la mémoire collective. Le projet intellectuel aussi bien que poétique exprimé dans *Les Indes* dévoile la face cachée de ce qui a été la «non-histoire» et que Glissant s'attache à transformer en une histoire qui pourrait se joindre à d'autres histoires : celle déroulée à travers les différentes salles du musée de l'Holocauste à Washington D.C.; celle des esclaves rendus invisibles dans la maison du général Lee dans le cimetière d'Arlington; ou encore celle qui a disparu dans des euphémismes locaux; et enfin, celle que le jeune poète n'a pu décrypter. Et pourtant, le texte complexe du musée dit clairement que l'extermination de millions d'êtres humains dans les chambres à gaz ne peut avoir été «qu'un détail». L'horreur de l'abjection, reconstituée dans *Les Indes* de Glissant, inscrit la Traite comme «ce qu'on effacera jamais de la face de la mer». Cette horreur signifie aussi que l'esclavage n'a pu être simplement ce que l'on a pudiquement nommé «a peculiar institution»²⁵; encore moins cette situation que le regard naïf du poète Francis Jammes résume si gentiment :

Moi, je me figure la Pointe-à-Pitre à cause du *Musée des familles*; il y a des forêts parfumées où les nègres se promènent.²⁶

J'aimerais remercier Hervé Moulin dont les explications sur les asymptotes m'ont permis le commentaire sur le bateau négrier.

1. En ce qui concerne les motivations pour le voyage, voir l'introduction de D. Porter, *Haunted Journeys. Desire and Transgression in European Travel Writing*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 3-21.
2. Voir à ce sujet E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978; V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington

- et Indianapolis, Indiana University Press, 1988; C. Miller, *Blank Darkness : Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
3. F. Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1987, p. 43.
 4. *Loc. cit.*
 5. On peut se référer aux ouvrages de M. Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'Écriture fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978; S. Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; S. Wynter, «Columbus and the Poetics of the *Propter Nos*» dans Djelal Kadir (dir.), «Discovering Columbus», *Annals of Scholarship*, vol. 8, n° 2, 1991, p. 251-286.
 6. E. Glissant, *Les Indes*, Paris, Seuil, 1965, p. 111.
 7. I. Vivan, «L'Autre et son entrée dans le texte européen», contribution à *La Rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, textes réunis par L. Bureau et J. Ferrari, sous la direction de J.-J. Wunenburger, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 155-165.
 8. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 636.
 9. E. Glissant, *Les Indes*, p. 97.
 10. *Ibid.*, p. 10.
 11. C. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Belfont, 1965.
 12. Voir le développement de Sartre, *op. cit.*, p. 638-640.
 13. *Ibid.*, p. 638.
 14. *Loc. cit.* La représentation de l'espace conquis, évoquée par une femme, était devenue une allégorie conventionnelle. C'est ce que Hulme rappelle dans la reproduction d'une gravure de Jan van der Straet (1600) : Amerigo Vespucci, vêtu de pied en cap, débarque face à une femme nue (découverte), nonchalamment assise dans un hamac et qui semble lui offrir sa nudité. Voir P. Hulme, *Colonial Encounters : Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, London et New York, Methuen, 1986, XVII.
 15. L'allégorie femme-espace à conquérir est encore utilisée au XX^e siècle à propos de l'Afrique. Voir à ce sujet D. Hammond et A. Jablow, *The Africa that Never Was. Four Centuries of British Writing About Africa*, New York, Twayne Publisher, 1970, p. 148-156.
 16. *Les Indes*, p. 92-93.
 17. *Ibid.*, p. 94-95.
 18. *Ibid.*, p. 97.
 19. *Ibid.*, p. 67.
 20. *Ibid.*, p. 69.
 21. *Ibid.*, p. 101.
 22. E. Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 17-18.
 23. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980, p. 15-16.
 24. E. Mudimbe-Boyi, «The Poetics of Exile and Errancy in *Le Baobab fou* by Ken Bugul and *Ti Jean l'Horizon* by Simone Schwarz-Bart», F. Lionnet et R. Scharfman (dir.), *Yale French Studies*, 83, 1993, p. 196-212.
 25. Terme utilisé aux États-Unis au XIX^e siècle pour désigner l'esclavage. «Peculiar domestic institution» indique que l'esclave est une propriété privée, voir *The Oxford English Dictionary*, Oxford, 1989, 2^e éd., vol. XI, p. 414-415.
 26. F. Jammes, *Roman du lièvre*, Paris, Mercure de France, 1903, p. 66. Cité par R. Antoine, *Les Écrivains français et les Antilles. Des premiers pères blancs aux Surréalistes noirs*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, p. 296.

L'AUTRE INTELLECTUALISÉ

Armand d'Emmanuel Bove

FRANÇOIS OUELLET

L'exercice de l'altérité entre personnages est ici envisagé comme un rapport de force au service de la vérité subjective que le héros croit détenir sur l'autre. À partir d'un roman d'Emmanuel Bove, je fais voir que ce rapport asymétrique construit une «re-présentation de l'Autre» abstraite qui idéalise la pensée du héros, que dissimule pourtant une intrigue qui saisit le héros dans sa médiocrité quotidienne.

The exercise of otherness between characters is envisaged here as a balance of power serving the subjective truth that the hero believes he holds over the other. On the basis of a novel by Emmanuel Bove, I demonstrate that this asymmetrical relation builds an abstract «representation of the Other» idealizing the hero's thought, which is, however, concealed by a plot that captures the hero in his daily mediocrity.

Les nombreux textes sur l'altérité ou l'hétérogénéité qui paraissent depuis quelques années saisissent la question dans une perspective le plus souvent extratextuelle. Le corpus littéraire tient lieu de point de départ vers une réalité socio-culturelle qu'il est appelé à mettre en relief. Pour ma part, je préfère m'en tenir à l'altérité qui s'exerce dans la diégèse, et comprendre «la représentation de l'Autre» par le rapport de force auquel se livrent les personnages d'un roman et, plus particulièrement, par le point de vue du héros sur un autre personnage.

Dans un texte célèbre, Benveniste (1966) a établi le fondement linguistique de la subjectivité par la capacité de l'homme de se constituer comme *sujet* devant autrui, d'affirmer son «je» face à un «tu» inhérent à sa condition subjective. De la sorte, la polarité des personnes est asymétrique, car «“ego” a toujours une position de transcendance à l'égard de *tu*». Le fondement subjectif de tout processus d'altérité quel qu'il soit engage forcément une différence, un désaccord, une dissonance, et donc un rapport supériorité/infériorité.

Il y aurait lieu de croire que la fiction romanesque reproduit invariablement (à des degrés d'intérêt divers) un tel rapport d'asymétrie, en vertu de la conception de la personne que tout auteur traduit obligatoirement dans son écriture, conception dont le héros se fait le porte-parole¹. «Les personnages représentent des personnes, selon des modalités propres à la fiction»,

précisent Ducrot et Todorov (1972). Le héros, en tant que lieu d'ancrage d'une surdétermination psychologique et esthétique, est «exceptionnalisé» par le romancier; il participe d'une «mythification» selon V. Jouve (1992) qui adapte au personnage le concept de T. Pavel (1987). Cette conception de la lecture critique définit le personnage autant par la réalité psychologique dont il témoigne dans la diégèse (et qui renvoie à un univers référentiel) que comme une composante privilégiée du système narratif. Par «point de vue du personnage», j'entends donc, bien sûr, la focalisation par le héros, mais aussi, dans un sens plus large, toute l'organisation textuelle du roman, dans la mesure où elle est au service du héros et de la vérité qu'il croit détenir sur l'autre.

J'aimerais montrer comment l'articulation du rapport de force en faveur du héros détermine une représentation singulière de l'autre dans un roman d'Emmanuel Bove : *Armand* (1926). Le roman et son auteur sont peu connus², et pourtant Bove aura produit, dans les années vingt, des romans d'une étonnante modernité, tant par leur forme (on verra au passage que l'écriture d'*Armand* annonce celle des nouveaux romanciers) que par leur propos qui inaugure, bien avant Sartre, le discours existentialiste sur l'autre. L'œuvre s'inscrit dans son époque qui, sous l'impulsion de la psychanalyse naissante, de la découverte de la relativité, de la reconnaissance des œuvres de Dostoïevski et de Proust, conteste le principe classique de

l'omniscience du romancier et découvre massivement le roman focalisé. Le point de vue des années vingt est ainsi régi par un subjectivisme relativiste selon lequel il n'y a de vérité possible qu'intérieure, en même temps qu'«il n'y a pas de connaissance hors de la relation»³. L'individu n'atteint à la connaissance de soi qu'en passant par l'autre; et l'autre n'a d'existence que celle que veut bien lui attribuer l'individu. Ce n'est plus le réel qui importe, mais le vrai; le réalisme devient subjectif.

L'œuvre entière de Bove exploite avec acharnement les données de ce subjectivisme relativiste⁴. La relation à l'autre s'élabore dans le cadre d'un rapport de force conflictuel abstrait propre à rejeter l'opposant; le héros se définit par une visée subjective sur l'autre, par laquelle l'appropriation de l'autre conduit à la reconnaissance de sa supériorité intellectuelle.

Cette dimension des textes est fondamentale, bien qu'elle s'inscrive en marge d'une intrigue susceptible de l'occulter. C'est selon cette intrigue que la critique commente l'œuvre, qui repose sur deux critères esthétiques de la valeur desquels par ailleurs, dans la plupart des cas, elle doute : d'une part l'action y est absente; d'autre part, d'un roman à l'autre, réapparaît le même personnage médiocre, solitaire, impuissant à établir un lien durable avec les autres et à changer sa destinée misérable. Or, si le romancier paraît si malhabile «à grouper ses personnages, à les faire dépendre de la vie, de la cité» et, «par suite, à les faire agir et réagir les uns sur les autres»⁵, c'est que l'absence d'intrigue apparente cède à une relation purement abstraite et qu'il n'est possible de saisir que dans la mesure où on lit les textes selon le point de vue exclusif du héros. On s'aperçoit alors que l'anti-héros médiocre convertit, sur le plan de sa conscience, l'échec social en gain subjectif et héroïse ainsi son propre destin d'individu victime de l'incompréhension de l'autre. La pensée idéalisée rachète l'impuissance d'agir et rétablit un idéal de la personne en recomposant la figure ennemie.

LE DÉSÉQUILIBRE SENTIMENTAL

Je confinerai ma lecture aux derniers chapitres du roman, resserrés autour de la relation conflictuelle entre Armand et Jeanne qui vivent ensemble.

Je vais d'abord indiquer le point de vue subjectif d'Armand, qui se déduit de son occupation de l'espace. Armand craint que son ami Lucien, dont il a tenté de séduire la sœur, Marguerite, ne le dénonce à Jeanne. Le lendemain de cette tentative de séduction, Armand songe : «Je me tenais au milieu de la pièce. Quand je ne sais à quoi m'employer, c'est toujours au milieu d'une pièce que je me tiens, afin d'être à égale distance des occupations qui pourraient se présenter à mon esprit» (p. 134-135). La phrase, volontairement ironique, n'en montre que mieux la correspondance des positions concrète et abstraite : l'occupation du milieu de l'espace

par Armand traduit un état d'esprit, elle témoigne de sa position affective entre Marguerite et Jeanne. Aussi, inquiet à l'idée que Jeanne apprenne son intérêt pour Marguerite, Armand sort rencontrer Lucien afin de s'assurer qu'il ne parlera pas. Au retour de chez Lucien qui s'est emporté contre lui, Armand s'arrête dans un café pour réfléchir. De retour chez lui, il réalise que Lucien a pu profiter de cet arrêt pour prévenir Jeanne. C'est ce que traduit cette autre observation ironique, qui reflète l'incertitude d'Armand : «Sur l'épaisseur de mes semelles, j'avais l'impression de me tenir en équilibre» (p. 150).

La narration exploitera cette idée d'inconfort physique, qui symbolise les craintes d'Armand, tant que celui-ci demeurera dans l'ignorance de la bonne attitude à adopter. Haletant, «au point de ne pouvoir respirer» (p. 150), Armand quitte donc le salon et se rend dans d'autres pièces à la recherche d'un signe tangible qui le renseignerait sur le sentiment de Jeanne. Dans la chambre à coucher, il s'aperçoit que les lettres qu'il lui a envoyées ont disparu, ce qui lui paraît de mauvais augure; sa position physique reflète encore ses craintes : «Je m'assis, non par fatigue, mais dans l'espoir que, comme pour un mal physique, un changement de position me soulagerait» (p. 152). Quand enfin il trouve les lettres, il écarte, soulagé, la possibilité de la visite de Lucien. «Je m'étais trompé sur lui [Lucien], sur Jeanne» (p. 153). L'équilibre est si bien rétabli entre lui et Jeanne que, de retour au salon, d'où Jeanne n'a pas bougé, Armand, qui a pris de l'assurance, s'assoit exactement en face d'elle, prêt à la défier, à l'affronter.

Ainsi, la suite des positions physiques, révélatrices de l'état d'esprit d'Armand, s'inscrit dans un déplacement de sentiments qui formule un nouvel enjeu entre les personnages, enjeu reproduit spatialement; ce milieu qu'Armand occupe d'abord entre deux femmes, puis entre Lucien et Jeanne, acquiert une valeur nouvelle : il ne mesure plus la personne mais la distance entre les personnes. Le milieu n'est plus occupé mais devient l'enjeu des forces en présence. Alors le vide central de l'espace, autour duquel se disposent théâtralement Armand et Jeanne, tient lieu d'un équilibre fragile entre eux.

LA CONSCIENCE EXACERBÉE

Assis en face de Jeanne, Armand essaie vainement de deviner ce qu'elle «médite» (p. 155). Alors, pour pénétrer sa pensée, il inverse les faits et imagine que Jeanne l'a trompé : il constate que, comme elle, il se tairait d'un silence lourd de réprobation, et tire la conclusion que Jeanne a tout appris par Lucien. La scène est significative, en microcosme, de l'attitude générale du héros bovien; par la médiation de l'autre, il réoriente le sens de la réalité dans laquelle il se trouve : Armand n'accepte pas d'être coupable devant Jeanne, mais se fait coupable en s'appropriant le regard que Jeanne

pose sur lui. Il est coupable à travers l'autre. Armand n'est plus tant celui qui a agi que celui qui est accusé d'avoir mal agi.

Condamné par le regard de Jeanne, Armand s'inquiète de nouveau; l'équilibre physique se rompt : Armand quitte à nouveau le salon et recouvre momentanément une position d'infériorité (de déséquilibre) physique par rapport à Jeanne. Mais en même temps, comme accusé-victime, il se trouve mentalement dans une position de force. Armand prétend d'ailleurs n'avoir voulu que consoler Marguerite sans couvrir d'arrière-pensées. Mais jamais il ne formule sa défense de vive voix. Il préfère construire subjectivement sa position victimaire, qui est la seule qui puisse le distinguer positivement des autres. Les pages qui suivent, parmi les plus originales du roman, suggèrent la supériorité psychique d'Armand.

Ayant quitté le salon, Armand entend soudain la voix de Jeanne : «Armand, j'ai à te parler» (p. 157). Armand revient au salon; le regard qu'il pose sur Jeanne et les objets témoigne de son intention d'évaluer la situation en marge d'une conversation, afin d'éviter toute conciliation possible entre eux et de quitter Jeanne. Une étonnante description donne le ton : «Bien que je m'approchasse d'elle, je la voyais toujours de la même grandeur, loin de moi, le dos à la fenêtre» (p. 157-158). Momentanément, la distance entre eux ne se mesurera plus en pas, mais en pensées. Armand se gardera bien de répondre à Jeanne dans les pages suivantes. Tandis que l'une parle, l'autre imagine, réévalue subjectivement ce qui l'entoure. Dans la pensée d'Armand, l'espace ambiant se fragmente, ainsi que Jeanne, réduite au reflet d'une image, comme un souvenir :

Une table d'acajou nous séparait. Des pensées sans suite traversèrent mon esprit. Je vis l'image de Jeanne reflétée sur la table, plus nette que la mienne dans un rectangle sans poussière où s'était trouvé un livre. Je vis la trappe de la cheminée à laquelle manquait un volant, le feutre de la table de jeu, décollé à l'endroit où elle se plie, les pédales du piano, la vis du tabouret, les butoirs qui protègent les boiseries des portes, le tapis sous lequel le parquet n'était pas ciré. (p. 158)

Cependant que Jeanne continue de parler, Armand détaille ensuite son visage, découpe, fragmente la référence amoureuse par excellence, nommant les choses en se rap- pelant peut-être que désigner c'est éliminer, c'est tuer :

Jeanne continua de parler et je ne vis plus qu'elle, que son visage dans ses plus petits détails. La minceur des lèvres serrées, la fixité du regard lui donnaient une expression que je ne lui connaissais pas, aussi nouvelle pour moi que si, pour la première fois, nous nous fussions trouvés ensemble devant un mort. Dans le cerne de l'un de ses yeux, il y avait une tache qui rougissait après les repas. J'avais la même tache à la base du nez. Elles étaient

toutes deux sans doute causées par la rupture, sous la peau, d'un vaisseau sanguin. C'était un des signes qui avait fait que nous nous étions plu. À force de tenir sa tête dans ses mains, elle avait dégagé ses oreilles des cheveux qui les masquaient. Plus foncées, elles semblaient bien portantes à côté de la pâleur du visage. Elle fit une grimace. Sa lèvre inférieure cacha l'autre. Ses cils, comme si elle avait pleuré, étaient clairs. La chair était à vif aux coins de ses yeux. Une ride de la quarantaine, partie des joues, passa sous son menton. (p. 158-159)

Dans ce passage et les quelques autres déjà cités, l'objet et le corps sont saisis par un art narratif qui rappelle l'esthétique cubiste⁶. Séparé de Jeanne par une table d'acajou, Armand voit pêle-mêle («les pensées sans suite») des bouts d'objets, des morceaux de décor, ainsi qu'ils seraient disposés dans une toile cubiste. Celle-ci paraît même évoquée dans sa délimitation, suggérée par la réduction, sur la table, de l'image de Jeanne «dans un rectangle sans poussière où s'était trouvé un livre». Le livre – et l'objet choisi est révélateur de l'écriture qui s'autoréfère, qui réfléchit son procédé – a simplement remplacé le cadre de bois.

C'est en quelque sorte de cette Jeanne «réduite» qu'Armand s'approche ensuite pour la détailler et en restituer une image dont les détails corporels constituent autant de traits parmi d'autres que le peintre pourrait retenir afin de garnir son modèle. Le romancier procède par gros plans, dans un travelling, pour isoler ces détails dans un contraste des couleurs (le rouge, le foncé et le pâle), par des déformations (la tache, la grimace, le motif du masque) ou encore par des lignes (une ride qui traverse une partie du visage, une lèvre qui cache l'autre). Le roman regorge de pareilles descriptions qui témoignent de déformations ou de dislocations corporelles évoquant des figures de Picasso ou de Braque.

Par ailleurs, la tache que partagent Jeanne et Armand n'est-elle pas suggérée «en transparence», dans cette rupture sous la peau, ainsi que l'objet-cube de la peinture qui donne à voir ses différentes facettes? On sait l'importance de la spatialisation de la figure de la comparaison qui, au centre de deux objets qui se recoupent, isole, par le moyen d'une tache de couleur particulière, de chacun des éléments représentés ce qu'ils ont en commun. La tache forme peut-être de la sorte l'ambivalence des corps cubistes qui, dans la fragmentation, partagent des signes communs, comme si deux figures de tableau s'empruntaient des traits qui auraient autrement marqué une unité picturale d'ensemble. Faut-il comprendre, par la description physique que compose Armand du portrait de Jeanne, que leur relation ne tient plus qu'à une tache arbitraire?

Cette écriture optique et mathématique, représentative de la première manière de Bove, annonce celle des nouveaux romanciers. Bove partage avec eux une même exigüité du regard et une même dissection de

l'espace; cependant, les résultats auxquels chacun parvient diffèrent considérablement. Chez Robbe-Grillet ou Ollier, nous assistons à une démarche créatrice axée sur l'accomplissement logique d'une description qui résulte de directives formelles allant ainsi jusqu'à prendre en charge la narration. L'espace n'a plus qu'une autonomie d'existence objective, pouvant aller, comme l'écrit Ricardou, jusqu'à «restreindre au niveau d'une implication diffuse le sens préalable sur lequel se fonde la description»⁷. La description crée le sens. Chez Bove, en revanche, la description est orientée par l'optique subjective du héros qui reproduit la relation à l'autre par une appropriation symbolique et un découpage géométrique de l'espace; c'est la description, mais produite par le personnage, qui crée le sens et oriente le lecteur sur la signification qu'il doit prêter à la pensée du personnage.

Aux questions de Jeanne, Armand ne dit mot; le dialogue impossible cède à la seule possibilité de sa conversion abstraite dans la dialectique hégélienne. La pensée conceptuelle du héros assimile l'autre pour se reconstituer dans une vérité globale. Devant le silence obstiné d'Armand, Jeanne, sincèrement déçue et décontenancée, se réfugie dans la chambre à coucher pour mieux pleurer à son aise. L'attitude de Jeanne, dans les circonstances, est naturelle, «objective» sur l'axe des événements. Toutefois, le récit n'enregistre pas moins le triomphe subjectif d'Armand par l'intégration de l'autre : sous cet angle, ce n'est pas le déplacement de Jeanne qui compte, mais le comportement d'Armand, dont l'apparente indifférence camoufle la position de force intellectuelle mise en relief par le découpage cubiste de l'objet et du corps⁸.

Demeuré seul au salon, Armand recouvre sa position de victime et, adoptant une attitude complaisante face à son malheur, s'attriste que personne ne le comprenne (p. 161). Enfin, longtemps après, lorsque Jeanne s'est endormie, Armand la rejoint et se couche.

LE TRIOMPHE SUBJECTIF

L'avant-dernier chapitre ramène les personnages à l'espace initial de la confrontation : le salon. Armand, après sa nuit de sommeil, se lève et trouve Jeanne «au milieu de la pièce», «sur un des fauteuils qui sont ordinairement disposés contre les murs»; il se met à tourner en rond, à encercler l'espace que Jeanne occupe (p. 180). Tout au long du roman, le milieu rend compte d'une équation symbolique qui atteste un certain état d'esprit d'Armand : l'occupation du milieu représente une sorte de garantie morale contre l'autre, affirme la vérité de l'occupant. L'interprétation est ici conforme aux traditions religieuses qui investissent Dieu (ou la Pensée) d'un principe de force et de valeur centripète. Plus que jamais le milieu devient l'enjeu d'un rapport de force entre Armand et Jeanne.

«Soudain, Jeanne se leva. Dans cette pièce où, d'ha-

bitude, nous allions en trois sens, nous nous trouvâmes immobiles, face à face» (p. 182). Jeanne, toujours au milieu de la pièce, exprime le désir qu'ils se séparent, qu'Armand la quitte définitivement; celui-ci pense alors : «Souvent je m'étais demandé si la douleur morale était préférable au mal physique. Il m'apparut que non jusqu'au moment où j'eus pleine conscience de ma détresse» (p. 182). L'observation est curieuse et semble créer un non-sens : Armand préfère la douleur morale au mal physique en prenant conscience de sa détresse. En fait, la phrase traduit, d'une part, le désir d'Armand d'être abandonné par Jeanne et renvoyé à sa solitude d'antan; d'autre part, elle reflète, dans le cadre de l'enjeu spatial, la position physique inconfortable et insupportable d'Armand. En tant que victime, Armand est en effet déjà acquis à sa solitude prochaine : «J'étais livré à moi-même. Personne ne me consolait. J'allais me retrouver seul, comme par le passé» (p. 183). En revanche, sur le plan physique, la position qu'il occupe lui fait «mal» car elle ne s'accorde pas avec la force de sa pensée subjective. En effet, le «mal physique» auquel Armand fait allusion doit se lire, dans le contexte particulier d'un roman ironique et métrique, en termes d'inconfort.

C'est sur ce plan que sera joué le dernier acte de la relation. Il s'agira pour Armand d'occuper la position centrale qui métaphoriserait la disqualification physique de Jeanne et validerait le bien-fondé de sa pensée. Il tente un premier pas vers Jeanne, qui «se tenait droite, au milieu de la pièce». Il note : «Les meubles, bien qu'ils se trouvassent à leur place habituelle, semblaient plus loin les uns des autres. J'étais tout près d'elle. En faisant un autre pas, j'aurais touché son corps» (p. 184). Les meubles n'ont qu'une fonction utilitaire seconde, car ils balisent avant tout un espace en fonction de la relation affective des personnages; dans l'esprit d'Armand, il n'y a plus de place ici que pour lui et Jeanne, que pour leur rapport physique dans un espace meublé qui s'efface au profit des seuls déplacements en fonction du milieu. Mais Jeanne ne bouge toujours pas; la fermeté de son attitude renforce ainsi l'inconfort (le mal) physique : Armand tombe à ses genoux, lui prend la main (p. 184), puis se relève (p. 185); l'émotion lui cause un point au côté (p. 186). C'est enfin par une démarche qui suggère la feinte et la ruse qu'Armand parviendra à ses fins : «seul devant la porte entr'ouverte de l'antichambre», après un dernier pas «calculé», il se retourne puis gagne le milieu de la pièce (p. 190), après quoi seulement il part, mais à reculons, lui et Jeanne se regardant, tandis qu'aucun meuble ne les sépare (la veille, une table d'acajou les séparait), n'interfère dans la symbolique spatiale.

LA DÉIFICATION DU HÉROS

J'ai choisi de saisir le rapport de force entre les personnages dans l'espace. J'aurais pu aussi l'aborder par sa dimension temporelle. L'heure «midi» tient dans

le roman un rôle similaire à celui du milieu physique. Ces signes spatio-temporels sont étroitement liés dans le dernier chapitre qui consacre l'exception de la pensée d'Armand.

En sortant de chez Jeanne, Armand pense : «Il était tôt. Les cloches, pourtant, sonnaient longtemps, comme à midi, égarant la notion de l'heure, avec la solennité du canon, quand il tonne en signe de réjouissance» (p. 193-194). Il n'est significativement pas encore midi, mais «comme midi», c'est-à-dire que les heures sont brouillées au profit d'un midi suggestif qui dure et que l'on sonne trop longtemps en guise de réjouissance. En intériorisant une durée factice au détriment de la réalité éphémère, Armand sacralise et éternise sa pensée pure de toute contingence temporelle, proche du midi nietzschéen et du moment d'intellectualisation du retour conquérant sur soi que Valéry consignait dans «Le Cimetière marin» :

Midi là-haut, Midi sans mouvement
En soi se pense et convient à soi-même...

La narration supplée ainsi au sentiment d'impuissance vis-à-vis du temps qui fuit par un sentiment de puissance constitué par l'appropriation subjective du mobile et de sa conversion en éternel. C'est par une pareille appropriation de l'espace qu'Armand parviendra aussi au centre de l'espace : «Maintenant je me trouvais au milieu de ce quartier où j'avais vécu si malheureux» (p. 197). L'emploi au figuré du mot «milieu» indique ce même état intellectuel d'assimilation du réel, qui brouille les vraies pistes et prétend être partout et nulle part, au cœur de sa propre pensée. Les personnages de Bove sont, en effet, souvent en quête d'une nouvelle dimension spatio-temporelle qui rachète leur échec social et convienne à leur ambition. Pour Armand, il s'agissait de quitter l'espace restreint de sa vie avec Jeanne (leur appartement) et d'effacer la superficialité de leur relation afin d'accéder à la vérité substantielle d'une attitude religieuse quant à la solitude, à la dimension sacrificielle de l'éternelle errance dans la pauvreté.

Le lecteur qui termine le roman croit avoir une fois de plus assisté à la déchéance du héros type de Bove, toujours pitoyablement seul face aux autres. En apparence, Armand est victime d'une maladresse affective; rejeté par Jeanne, il se plaint de n'être pas compris. La critique a toujours évalué les textes de Bove en fonction de cette intrigue. En revanche, je crois avoir montré qu'en marge de l'intrigue et de l'apitoiement du héros sur lui-même, l'optique subjective, en assimilant la figure de l'autre, conduit à une transformation héroïque à laquelle se doit la solitude. L'individu n'a d'existence qu'après avoir assimilé l'autre dont il se retire ensuite afin de recouvrer la force de l'unité atteinte.

Faute d'épouser le point de vue du héros, on risque de mésestimer la qualité esthétique des romans. Au mieux, on peut constater une certaine originalité d'écriture sans savoir la mettre en valeur⁹. Dans sa préface

à la réédition du roman, Christian Dotremont observe qu'à la fin les excès tendent à s'égaliser et s'interroge sur la «médiocrité» du style : «A-t-il [Bove] choisi ce style, ces personnages? D'emblée manigancé tous ces excès, toute cette médiocrité?» (p. 8). Curieuse question, à vrai dire, qui montre la méconnaissance du projet littéraire (qui se déduit à la lecture). Le récit inscrit les étapes des rapports de force entre Armand et autrui – au terme desquels le héros se replie sur lui-même dans l'isolement – par des marques temporelles et spatiales, qui sont des marques symboliques de l'égo. C'est pourquoi la «mathématique littéraire» (l'expression est de Dotremont) de Bove est centripète. À la fin, les excès s'égalisent proportionnellement à l'héroïsation définitive du statut subjectif. Il s'agit moins, pour le héros, d'avoir raison contre les hommes que d'opposer sa raison aux hommes¹⁰. Être Dieu ou n'être rien.

1. Il reviendrait à Bakhtine (1984), qui s'inscrit dans une tradition philosophique très nette (l'existentialisme), d'avoir le premier envisagé une conception esthétique à partir d'une telle conception de la personne humaine. Le théoricien russe fonde la relation entre le romancier et le personnage (à laquelle nous substituons la relation héros et personnage) sous l'angle asymétrique d'un acte créateur tour à tour empathique et exotopique. B. Bednarski (1989) s'est inspirée remarquablement des travaux de Bakhtine pour étudier les types d'appropriation et d'assimilation par lesquels se définissent les rapports entre francophones et anglophones dans l'œuvre de Jacques Ferron.
2. La réédition de l'œuvre d'Emmanuel Bove (1898-1945) a suscité un accueil enthousiaste en France aussi bien qu'à l'étranger (Bove est notamment traduit en allemand par Peter Handke). Ses premiers romans, *Mes Amis* (1924) et *Armand*, ont été réédités chez Flammarion en 1977. Depuis, la presque totalité de son œuvre (une trentaine de titres) a paru chez divers éditeurs. J'utiliserai l'édition publiée chez Flammarion, préfacée par Christian Dotremont.
3. J. de Gaultier, «La Philosophie de la relation», *Mercur de France*, 15 octobre 1921, p. 303.
4. L'historique du subjectivisme relativiste est étudié dans les essais majeurs de M. Raimond (1966) et de M. Zérafra (1969). Aucun des deux critiques ne mentionne les textes de Bove, tombés complètement dans l'oubli après la Seconde Guerre. Pourtant, l'emploi par Bove de ce principe esthétique diffère largement de celui pratiqué dans les textes de référence (Proust, Joyce, Woolf, etc.) et produit un type de récit original digne d'intérêt.
5. A. Thérive, «Emmanuel Bove», *Galerie de ce temps*, Paris, Éd. de la Nouvelle Critique, 1931, p. 165.
6. Cette page reprend un extrait d'une communication sur Bove et le cubisme, prononcée au congrès de l'Acfas de mai 1992 à l'Université de Montréal.

7. J. Ricardou, *Problèmes du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1967, p. 92.
8. L'esthétique cubiste saisit l'ambiguïté plastique de l'objet entre la volonté de le montrer tel qu'il peut être vu sous divers angles et le désir d'en représenter l'idée que le peintre s'en fait. C'est cet aspect subjectif que montre l'expérience des papiers collés; Picasso parlera de «trompe-l'esprit» par rapport aux «trompe-l'œil», ce qui souligne assez bien la correspondance entre l'image et l'idée qu'il met en valeur. Du reste, on connaît la part d'abstraction intellectuelle qui entre dans la composition cubiste; la fameuse déclaration de Braque : «J'aime la règle qui corrige l'émotion» («Pensées et réflexions sur la peinture», *Nord-sud*, n° 10, 1917).
9. On comprend que la critique contemporaine n'ait été que partiellement ouverte à la réception d'une telle esthétique qui se moquait de certains principes romanesques acquis selon le modèle balzacien et qui proposait du personnage une configuration éminemment subversive et trop abstraite. Par exemple, Henri Martineau écrit : «La composition du roman plus encore que le style, révèle une esthétique personnelle et des plus discutables. Les personnages n'ont pas d'état-civil et nous n'en savons guère plus sur eux à la dernière page qu'à la première». (*Le Divan*, janv. 1927, rééd. en 1968 : vol. 15, Neldeln (Liechtenstein), Kraus Reprint, p. 34)
10. À la lumière de cette conception de l'autre telle qu'elle transparaît dans *Armand*, nous constatons que Bove propose un roman précurseur de l'écriture descriptive des nouveaux romanciers et d'une certaine vision négative de l'autre véhiculée par le discours existentialiste. L'œuvre paraît concilier deux tendances : l'une éminemment littéraire, davantage axée sur l'énonciation, l'autre philosophique, plutôt préoccupée par l'énoncé.

Références bibliographiques

- BAKHTINE, M. [1984] : *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
- BEDNARSKI, B. [1989] : *Autour de Ferron. Littérature, traduction, altérité*, Toronto, Éditions du GREF.
- BENVENISTE, É. [1966] : «De la subjectivité dans le langage», *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1988.
- DUCROT, O. et T. TODOROV [1972] : *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- JOUE, V. [1992] : *L'Effet-personnage dans le roman*, Paris, P.U.F.
- PAVEL, T. [1987] : *L'Univers de la fiction*, Paris, Seuil.
- RAIMOND, M. [1966] : *La Crise du roman. Des lendemains du naturalisme aux années vingt*, Paris, Corti.
- ZÉRAFFA, M. [1969] : *Personne et personnage. Le Romanesque des années vingt aux années cinquante*, Paris, Klincksieck.

FOUCAULT PRÉFACIER DE ROUSSEAU : le jeu des altérités démultipliées

FRANCES FORTIER

En pleine vague structuraliste, Michel Foucault signe une «Introduction» à l'ouvrage de Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues*. Le présent article examine comment les stratégies lectorales et textuelles de Foucault reconstruisent l'altérité de Rousseau tout en récusant précisément ce qui la fonde, à savoir la parole délirante. L'étude dresse un inventaire détaillé des dispositifs rhétorique, formel et discursif qui structurent cette préface et montre les mécanismes de cette lecture qui se veut délibérément autre, même si elle se conforme aux régularités de sa propre pratique discursive.

While in the midst of a wave of structuralism, Michel Foucault wrote an «Introduction» to a work by Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau as judge of Jean Jaques. Dialogues*. This article examines how Foucault's reading and textual strategies rebuild Rousseau's otherness while challenging its very foundation, namely its delirious words. The study draws up a detailed list of rhetorical, formal and discursive devices which provide the structure for this introduction and shows the mechanisms of this reading, which deliberately intends to be different, even if it conforms to the regularities of its own discursive practice.

*C'est une opération subversive, cachée par
et dans un discours limpide, un cheval de
Troie, une fiction panoptique, qui utilise
la clarté pour introduire une altérité dans
notre épistémè.*

Michel de Certeau (1987)

Le paradigme structuraliste s'inaugure et se clôt par la lecture de Rousseau : de *Tristes Tropiques* à la *Grammatologie*, le rousseauisme aura participé de la pensée de l'altérité. Lévi-Strauss lira chez Rousseau le refus des évidences du moi et en fera l'instituteur de l'ethnologie en le montrant réceptif au discours de l'Autre. Derrida, dans une perspective de dépassement du structuralisme lévi-straussien, retiendra pour la grammatologie l'idée rousseauiste que l'écriture ne sert que de *supplément* à la parole et fondera la différence sur l'opposition classique entre la voix et l'écriture. Le structuralisme est déjà autre¹.

En position intermédiaire, une autre lecture – celle de Foucault – déconstruit les jeux de voix de cette écriture et construit l'altérité irréductible de l'œuvre sur des bases différentes. Ainsi, dans son «Introduction» (1962) aux *Dialogues*, Foucault va-t-il explicitement «feindre d'ignorer que la folie était présente» et instaurer une ligne de partage nette entre Rousseau et son œuvre².

La structure formelle de *Rousseau juge de Jean Jaques*, par sa mise en scène d'un dialogue, instaurait déjà une poétique de l'allocution qui fractionne l'identité du sujet; le discours préficiel, essentiellement appropriation de la parole de l'autre, tend ici un miroir à l'œuvre qui redouble l'effet de fracture instauré par le titre. Un vertige s'installe : quelle sera cette représentation de l'autre qui se présente à la fois comme l'autre des autres et comme l'autre de lui-même³?

Avec les *Dialogues*, la première figure moderne de l'*héautontimoroumenos* s'invente une parole. Dédoublé en Rousseau juge de Jean-Jacques, partie prenante d'un dialogue fictif avec un Français anonyme accusateur, le moi divisé explore, par et dans un langage qui confine parfois au délire, un répertoire d'altérités virtuelles censées lui redonner son unité.

Le langage de Foucault déjoue cette incohérence en proposant un inventaire différent de catégories : le normal et le pathologique, la folie et le délire, évacués, cèdent la place à des oppositions structurantes qui soulignent la logique rigoureuse du projet. Le «choyé inconnu mais diffamé célèbre» (XXI), sous le regard de Foucault, demeure à jamais dispersé. On l'aura compris, le propos, ici, entend montrer que la lecture de Foucault demeure essentiellement l'autre de l'écriture de Rousseau.

ENTRE LES CONFESSIONS ET LES RÊVERIES : l'altérité des *Dialogues*

L'«Introduction» de Foucault crée une série indissociable où les *Dialogues* deviennent une étape intermédiaire entre les *Confessions* et les *Rêveries*. Davantage qu'une simple concession à l'ordre temporel, une pareille construction triadique va permettre la mise en place d'une logique causale : les *Dialogues* seront présentés à la fois comme la réaction à l'échec des *Confessions* et comme la formulation d'un projet mythique qui se concrétisera avec les *Rêveries*. En filigrane, l'analyse de Foucault opère un double déplacement au sens où l'écriture des *Dialogues* tire son origine non pas de la parole accusatrice des autres mais de leur silence, et se révèle motivée par une nécessité interne de l'œuvre.

La sollicitation constante des deux ouvrages concomitants va ainsi faire émerger la profonde singularité des *Dialogues*. Dès l'ouverture, on les présente comme des «anti-*Confessions*». Aux dernières lignes du texte, ils seront devenus le repoussoir des *Rêveries* qui réussiront mieux la réunification du sujet. Entre les deux, un savant entrelacs s'emploie à l'édification des différences entre les trois ouvrages. Par la mise en place d'un jeu d'oppositions extrêmement (excessivement?) systématique, l'analyse propose un jugement qui vient sanctionner l'altérité irréductible des *Dialogues*.

Le premier moment de cette comparaison examine la *voix*. D'une part, un espace de la voix immédiate qui a pour projet de révéler la vérité. Rousseau lit les *Confessions* devant un auditoire restreint et sa voix tombe dans le *silence* : la voix est étouffée. D'autre part, écrits «selon un usage de la voix absolument différent» (VIII), les *Dialogues*, qui procèdent d'une voix déjà étouffée et enfermée dans un silence effrayant et terrible. Ce jeu de l'étouffement ne cessera qu'avec la promenade et la rêverie⁴.

L'analyse joue ensuite de la distinction entre la *parole* et l'*écriture*. Foucault dira que «la conversation des *Dialogues* est aussi écrite que les *Confessions* en leur monologue étaient parlées» (VIII). Le chiasme sera résolu, ici encore, par le murmure des *Rêveries* où le «bruit ininterrompu qui n'étant ni parole ni texte reconduit la voix à sa source» (X). L'investigation méthodique des virtualités oppositionnelles est enclenchée : le cercle de la parole s'oppose au labyrinthe de l'écrit, la parole sur le texte se distingue de l'écrit sur la parole, comme la lettre diffère du langage. Par ce recours à ce dispositif inlassablement reconduit, l'«Introduction» met en place une machine argumentative qui ira en se ramifiant et réussira, ultimement, à retourner la négociation conversationnelle des *Dialogues* en les montrant essentiellement tributaires de la structure autonome de la triade. L'altérité de Rousseau est tout entière à l'intérieur de l'œuvre.

Outre les *Rêveries*, lieu par excellence où s'opère la résolution des contraires, la dialectique qui gère

l'«Introduction» autorise également la création d'un autre lieu commun où viennent se fondre les axes de contradiction. Pour l'essentiel, il s'agira d'un «espace de langage où parole et écriture se croisent, se contestent, se renforcent» (VIII), espace qui recouvre la vie entière de Rousseau. Cet espace à son tour sera fractionné en un langage *linéaire* et une écriture *verticale*.

La manœuvre est habile car elle va permettre de superposer la musique au langage – présentés ici comme des activités équivalentes chez Rousseau – tout en dissimulant les ficelles de la structure arachnéenne qui viendra l'emprisonner à jamais. L'opération nécessite trois mouvements distincts : dans un premier temps, l'homologation du langage linéaire et de l'écriture *mélodique*, qui appelle l'homologation de l'écriture verticale et du langage *harmonique*, annihile la polarité construite précédemment entre le langage et l'écriture. Le second mouvement inscrit la frontière entre la *vérité* et le *mensonge*. L'écriture mélodique, «la plus naturelle des expressions» (X), devient ainsi gage de sincérité car elle seule permet l'expression immédiate non pas d'une nécessité intérieure, mais d'une «sensibilité à l'extérieur» (XI). C'est là que le langage des *Confessions* prend ses étonnants pouvoirs, dans cette nature qui le fonde. Au contraire, le langage harmonique, où il s'agit de faire parler d'autres voix, est le lieu de l'erreur et du vouloir-mentir : le recours à un dialogue imaginaire, imposé par les conditions de possibilité du langage, fonde l'hypocrisie du mensonge des autres. Ultimement, le sujet qui parle dans les *Dialogues* est un *sujet dissocié*, superposé à lui-même, *lacunaire*, qui s'oppose terme à terme au sujet qui parle, présent entièrement dans chacune des formes de ses *Confessions*, un *sujet à la fois un et unique*.

La rhétorique est perverse. Parallèlement à ce triple mouvement qui s'acharne à dresser les *Dialogues* contre les *Confessions*, la préface de Foucault construit néanmoins l'identité d'un sujet qui trouve sa nécessité dans cette différence qui l'oblige à parler. En bout de course, non seulement Rousseau est-il étranger aux autres, enfermé dans son langage, mais il est l'autre de lui-même, dans la mesure où ce langage même le condamne à l'étouffement, cet étouffement qui «rompt la voix et fait naître de sa mélodie le désordre de paroles intérieures ennemies d'elles-mêmes et vouées au silence écrit de fictifs dialogues» (X). Une première boucle est bouclée et le jeu des identités et des différences sanctionne le verdict : la convention dialogique est née de ce rapport problématique aux autres, tout comme le monologue tire son origine du rapport problématique à soi. Dans les deux cas, peu importe l'angle d'attaque, Foucault se fait juge de Jean-Jacques et lui tend le miroir de son altérité.

LE SCHÉMA DE L'EXCLUSION

Après avoir bien délimité l'espace de l'écriture chez Rousseau en référence à lui-même et à son œuvre, et

après y avoir construit toute une série d'actants qui le renvoient à sa différence, la préface de Foucault glisse vers la représentation de son espace social. Le point d'ancrage en sera le fameux épisode du dépôt du manuscrit, qui devient l'emblème, au sens de Foucault, de l'échec des *Dialogues*.

L'anecdote est célèbre : le dépôt sur le grand autel de Notre-Dame, «si extraordinaire et si solennel que son éclat même en dévoilerait le secret» (XIII), sera empêché par l'existence d'une grille, visible mais inaperçue de Rousseau, qui interdit l'accès au chœur de l'église. Les solutions substitutives, à savoir la visite à Condillac et le billet circulaire adressé «À tout François aimant encor la justice et la vérité», demeureront également sans effet.

La lecture de Foucault, ici encore, opère un double renversement. Le premier, à savoir que le monde réel est le reflet de l'écriture, est fondamental :

Tous ces barrages eux-mêmes ne sont que le reflet, dans le monde réel, de cette limite qui repoussait indéfiniment, dans la fiction des *Dialogues*, la redécouverte de J.-J. Rousseau. (XIV)

Quelle était cette limite? Pour l'essentiel – et c'est là que s'inscrit le second renversement opéré par Foucault –, il s'agissait de dissiper le faux auteur des crimes par l'apparition de l'auteur des vrais livres. Selon cette logique, le sujet des *Dialogues* demeure à jamais interdit, parce que dispersé, et le moi simple qui parlait dans les *Confessions* ne se retrouvera que dans les *Rêveries*. Ainsi, l'«échec» des *Dialogues* ne réside pas seulement dans le fait que le texte demeure rejeté du lieu où il aurait pu redevenir parole – qui représente la limite du monde réel – mais, bien davantage, dans l'incapacité de cette parole à dire «naturellement et originellement je».

Cette interprétation foucauldienne néglige sciemment de prêter foi à l'enjeu avoué du texte⁵. Il ne s'agit pas ici de dresser les lectures les unes contre les autres, mais bien de voir dans quelle mesure cette manipulation était nécessaire à la représentation de l'altérité de Rousseau. De fait, cet échec redoublé – dont l'un n'est que le reflet de l'autre –, Foucault le redoublera à son tour par l'inscription, dans sa préface, d'un schéma qui distribue les positions sociales de l'un et des autres, et lui interdit à jamais l'accès à sa reconnaissance comme sujet. Sous la forme de deux triangles inversés qui se jouxtent à leur base, Foucault projette sa lecture des rôles qu'il assigne à chacun des actants des *Dialogues*, actants qu'il a lui-même désignés. Cette modélisation complexe installe donc en vis-à-vis, dans un premier triangle, l'auteur de livres criminels et le faussaire, l'auteur des crimes et l'auteur des livres, le Français et Rousseau, tous liés au J.-J. originel; l'autre triangle, dont le sommet est Dieu, partage les Français et Rousseau, le Roi et Notre-Dame. Une telle schématisation des *personae*, dans ce contexte, fait que «leurs propriétés essentielles apparaissent à la vue de manière plus ou moins artificielle»⁶. En dessinant

ainsi en gradation les obstacles qui le séparent à la fois de Dieu et de lui-même, Foucault *naturalise* la mise à l'écart de Rousseau.

Ce schéma homologue le réel et le textuel en faisant du dépôt avorté le miroir de l'échec de l'œuvre. D'une part, la grille qui bloque le recours à Dieu; d'autre part, la mort qui, seule, permettra la reconnaissance de J.-J. Foucault dira que «c'est seulement dans cet au-delà grillagé et mortel que pourra se reconstituer le moi simple» de Rousseau, gage ultime de l'identité du sujet. Pour l'heure, Rousseau reste l'ennemi de Jean-Jacques, tout comme le Français bloque l'arrivée au Roi qui pourrait dissiper le malentendu. L'espace social, comme l'espace de l'écriture, est un espace barré, un piège dont Rousseau ne pourra se déprendre. Sans possibilité de se fonder dans la réception par les autres, le texte demeure stérile et ce, peu importe que le sujet démultiplié des *Dialogues* soit une mesure de substitution servant à combler le défaut du réel.

Une telle lecture, on s'en doute, s'avère *a contrario* de celle de Rousseau lui-même⁷. Et ce, d'autant plus qu'il fonde son identité dans sa profonde différence d'avec les autres. Le moi seul de Rousseau, qui signifie «inséparable proximité à soi-même et absolue différence avec les autres», seuls les autres peuvent le reconstituer. Foucault, même et surtout lorsqu'il admet avec Rousseau l'impossibilité de transgresser la barrière, lui refuse néanmoins la justification de l'incohérence. C'est le projet autobiographique qui donne cohérence et valeur à l'ouvrage :

Les *Dialogues*, texte autobiographique, ont au fond la structure des grands textes théoriques : il s'agit, dans un seul mouvement de pensée, de fonder l'inexistence, et de justifier l'existence. (XV)

Le regard réel de l'autre, ainsi, importe peu. À défaut, le regard fictif, fait de voix décomposées et recomposées, suffira. Ce qui se joue ici, dans cette secondarisation du sens, c'est précisément l'esthétisation de la parole de Rousseau, qui va autoriser l'abolition de la dimension référentielle⁸. On croirait entendre Blanchot définir la parole essentielle :

En elle, le monde recule et les buts ont cessé; en elle, le monde se tait; les êtres en leurs préoccupations, leurs desseins, leur activité, ne sont plus finalement ce qui parle. [1955:34]

LA MÉDUSE AUX QUATRE VISAGES

Dans sa tentative de se démarquer de la tradition de lecture – tradition qui interprète l'œuvre à la lumière de la folie qui rôde –, Foucault propose, on l'a vu, des catégories dichotomiques qui sont autant de thématisations visant une nouvelle intelligibilité du projet de Rousseau⁹. Cette volonté avouée de lire la cohérence

là où tous lisent l'incohérence passe encore par une occultation de la problématique référentielle qui subordonne le réel au fictif. L'écriture transformée en voix fictive et l'espace verrouillé qui interdit la propagation de la parole sont autant de procédés qui participent de la stratégie de *dissensus* propre à Foucault. De fait, la manière foucauldienne, tout entière à son enjeu de contre-discours, déplace ses lieux d'interrogation. De la constitution d'un paradigme où toutes les variables sont vouées à l'étouffement et à la reconstruction d'un espace redoublé qui enferme la voix dans un espace vide, sans réception ni écho, les stratégies interprétatives opèrent un détournement qui fonde et redouble l'altérité du sujet. Le processus se poursuit avec l'attention accordée aux acteurs de ces *Dialogues*. Peut-on présumer que la mise en scène du jugement trouvera ici son aboutissement? Ou devons-nous admettre que, une fois encore, Foucault refusera à Rousseau la réunification de sa parole?

La convention d'écriture des *Dialogues*, aux dires de Foucault, favorise la dissimulation. La démultiplication des voix en un dialogue imaginaire devait idéalement faire apparaître le vrai Rousseau, non pas celui qui usait du pseudonyme Jean-Joseph Renou, mais l'autre, le Jean-Jacques enfin réconcilié avec lui-même et absous des accusations dont on l'accable. Foucault va montrer que cet être-là n'existe pas autrement que par le jeu d'une écriture qui en fait une figure virtuelle, objet d'une quête sans cesse reconduite. Cet homme abstrait n'advient pas et seule demeurera une silhouette énigmatique, à jamais absente :

Tant est loin maintenant et inaccessible, ce personnage dont l'immédiate présence rendait possible le langage des *Confessions* : il est désormais logé à l'extrême limite de la parole, au-delà d'elle déjà, à la pointe virtuelle et jamais perçue de ce triangle formé par les deux interlocuteurs et les quatre personnages que définit tour à tour leur dialogue. (XIII)

Quels sont ces quatre personnages construits par le texte de Foucault? Tout d'abord, en vis-à-vis, les deux interlocuteurs des *Dialogues*, sans détermination concrète autre que la représentativité de l'un et l'honnêteté de l'autre : un Français *anonyme* et un *certain* Rousseau. L'objet du discours, le tiers dont on parle sur un ton de familiarité hautaine, est *singularisé* par son prénom, Jean-Jacques. Et c'est précisément ce Jean-Jacques que la stratégie lectorale de Foucault va exploiter. Dans un dédoublement mimétique qui redouble l'écriture de Rousseau, le Jean-Jacques se scinde en deux acteurs symétriquement inversés, le Jean-Jacques-pour-le-Français et le Jean-Jacques-pour-Rousseau.

Cette configuration intersubjective déplace la polarité, et la stratégie identitaire de Rousseau ne peut plus se jouer dans un rapport de moi à eux, mais bien dans le lien incompatible, mis en place par Foucault, entre le moi-pour-moi et le moi-pour-eux. Jamais neutralisation

du sujet n'aura été aussi efficace : la référence à partir de laquelle pourrait se construire l'identité n'est plus le groupe qui exclut, mais une reproduction de sa fracture première. La complémentarité ne pourra advenir, et seule demeurera la contradiction. L'altérité n'étant jamais qu'une figure construite, la nouvelle classification créée par Foucault, en faisant dévier le tiers, condamne Rousseau au néant¹⁰.

En l'occurrence, au terme d'un syllogisme qui sanctionne la parole de l'autre, l'auteur des crimes devient donc l'auteur de livres criminels et le véritable Jean-Jacques Rousseau reste hors d'atteinte, sans unité concrète et sans lieu où fonder sa vérité¹¹. En ne réussissant pas à contourner l'incompatibilité de la double fonction de son langage – exprimer l'innocence par la mise en scène des conventions qui précisément interdisent cette expression –, le projet autobiographique est miné par sa propre duplicité. Ici encore, le réel n'est que le reflet de l'écriture et le texte de Foucault inscrit la cohérence des *Dialogues* jusque dans la faillite concrète du dépôt du manuscrit, qui correspond exactement à l'évanescence du sujet.

L'incompatibilité démontrée de cette figure virtuelle et de sa projection inversée dans l'«autre figure» – celle qui a commandé de l'extérieur la rédaction des *Dialogues* – trouve sa nécessité dans la volonté de fonder la mesure de Rousseau. Une fois encore, cependant, cette mesure ne sera pas à l'endroit où on l'attend. La lecture de Foucault crée une structure utopique – dans laquelle l'identité du sujet demeure à jamais virtuelle et n'apparaît que dessinée en creux – afin de justifier le mythe du regard qui sous-tend cette parodie de jugement.

Tel est le paradoxe fondamental de cette préface aux *Dialogues*. Dans un premier temps, il fallait que, par l'exploration du langage, Rousseau rejoigne exactement Jean-Jacques. À défaut, toute l'œuvre sombre dans le délire. Aux dernières lignes du texte, le Français et Rousseau ont su défricher Jean-Jacques, sans préjugé ni réflexion. Cependant, l'entreprise demeure un échec dans la mesure où Jean-Jacques n'a pas réussi à montrer immédiatement ce qu'il éprouve au moment où il l'éprouve. Ainsi, ce n'est qu'au prix d'un détournement de l'enjeu qu'on atteint la cohérence : de la parole interdite au libre regard, il aura fallu que Rousseau enfin se taise pour qu'apparaisse un être *du regard*, tout à sa solitude souveraine :

Alors, la Surveillance reculera au fond d'un ciel indifférent et calme; les Signes s'effaceront; il ne restera qu'un Regard indéfiniment sensible et toujours convié à la confiance; un regard merveilleusement ouvert aux choses mais qui ne donne d'autre signe de ce qu'il voit que l'expression tout intérieure du plaisir d'exister. (XXIII).

Ce second temps de la démonstration, où le sujet de la parole devient à la fois le sujet et l'objet du regard,

impose encore une condition insurmontable : étrangement cette fois, le réel retrouve sa suprématie et vient discréditer l'entreprise. De fait, le mythe perd tout son pouvoir, au sens de Foucault, dans la mesure où il est encore rêvé. Le report de la réalisation du mythe à l'ouvrage suivant, l'interdiction de parole et l'accusation de rêve, qui réfléchissent la structure ternaire chère à Rousseau, le verrouillent à triple tour dans un espace vide, qui n'a certes rien à envier à l'espace empirique de la folie.

Le texte rabâche ses arguments, ou plutôt les inscrit dans une structure harmonique, qui réitère à la fois, constamment, la cohérence de l'œuvre et son impossibilité. Régie par une esthétique de la duplication, la préface de Foucault choisit et réfléchit certains éléments des *Dialogues* en les reproduisant, créant un monde semblable à celui de Rousseau mais différent. Ainsi, la figure de l'étouffement qui court dans les *Dialogues* apparaît dans l'«Introduction» de Foucault sous une forme quadruplée et tout l'espace de ce langage est couvert par «quatre figures qui s'enchaînent». Pareillement, la lecture de l'espace social invente un schéma à double impasse et «le lieu merveilleux où l'écriture pourrait se faire entendre est interdit» (IX). Enfin, l'espace du regard, un temps soustrait à l'emprise du système de la surveillance et du signe, n'ouvre pas pour autant sur la liberté : la réflexion «traque son objet en le déformant, et l'enclôt silencieusement» (XX) en faisant dévier l'enjeu de cette parole. De toutes parts, la voix de Rousseau, sans langage, sans lieu et sans écho, est étouffée.

LA PAROLE DÉPOSSÉDÉE

L'insistance à ériger le silence comme le tenant et l'aboutissant des *Dialogues* ne doit pas oblitérer le fait qu'il y eût néanmoins langage. En reconduisant sans relâche l'incapacité de Rousseau à s'énoncer comme sujet et l'absence de réponse de l'autre, Foucault justifie à sa manière le recours au dialogue comme mécanisme compensatoire et en fait le gage de la cohérence de l'œuvre. On pourrait lire, dans cette adhésion à la motivation profonde des *Dialogues*, une stratégie identitaire qui viendrait renforcer le mimétisme, esquissé plus haut, de la préface. Dans cette perspective, le discours de Foucault doublerait la parole de Rousseau en confirmant le rôle majeur du silence. Or, et c'est ici que la logique textuelle introduit une différence, minime mais essentielle, qui fait que la lecture de Foucault apparaît fondamentalement comme l'autre du texte de Rousseau : en analysant la poétique de l'allocution qui fonde les *Dialogues*, Foucault va non seulement en nier la dynamique conversationnelle mais ira jusqu'à s'approprier formellement la voix de Rousseau.

De fait, notre lecture s'attarde ici à trois procédés du texte de Foucault : la mise en scène, à la fin de la préface, d'un dialogue fictif entre Foucault et un énonciateur anonyme qui conteste sa lecture; la reprise, au

je, des propres paroles de Rousseau; l'assignation d'un «niveau de langage» à chacun des trois personnages des *Dialogues*.

En qualifiant les *Dialogues* de langage au troisième degré – puisqu'il s'agit de surmonter trois formes de silence –, Foucault précise qu'il s'agit là de leur structure fondamentale. L'étagement des niveaux de ce langage en échec correspond, «en ordre renversé», aux intervenants : le Français, Rousseau et Jean-Jacques s'alignent en une gradation ascendante. On aurait pu croire que le Rousseau, juge de Jean-Jacques, représenterait le degré extrême de complexité; il n'en sera rien et la troisième forme de langage, «la plus haute et la plus profonde», est attribuée à Jean-Jacques. Toutefois, dans la mesure où le silence signifie le complot et sanctionne l'impossibilité de la démarche, il fallait nécessairement l'évincer du système :

Mais dans les *Dialogues*, il n'apparaît pas lui-même, il est simplement promis, tant il est difficile à un niveau de langage si complexe de retrouver la première parole par laquelle innocemment l'existence se justifie en fondant l'inexistence. (XVII)

L'éviction de Jean-Jacques interdit à jamais la réconciliation : la fusion du nom propre et du prénom singulier n'aura pas lieu, obérée de son défaut fondamental d'authenticité. Le sujet abstrait, qui est à la fois l'objet des *Dialogues*, est dépossédé de sa parole¹².

Reste encore le sujet concret, «l'auteur réel des livres»; ici la manœuvre n'est plus de l'ordre de la lecture mais se déploie dans l'écriture, et le texte pousse sa logique interne jusqu'à se substituer à la propre parole de Rousseau. À deux reprises, la trame énonciative manifeste une rupture et un *je* – jusque-là absent – fait irruption. Une première fois, ce sera pour reprendre l'argumentation qui préside au projet de Rousseau¹³. De fait, le procès d'appropriation de la parole est double : à la seconde apparition du *je*, on parlera, à travers lui, aux autres qui prétendent, par leur silence, *me* réduire au silence :

Il faut bien qu'ils parlent, si je veux me faire entendre, et faire entendre, dans mon langage, qu'ils doivent cesser, enfin, de se taire. Ce langage à eux, que je leur tiens (et par quoi, honnêtement, je fonde l'hypocrisie de leur mensonge) est une nécessité de structure pour que je leur parle, à eux, de ce silence auquel, en se taisant, ils veulent réduire mon langage et la justification de mon existence. (XVII)

Comment lire cette inscription du sujet? Foucault cède-t-il la parole à Rousseau ou, au contraire, ne lui dérobe-t-il pas son langage? De fait, la reprise des propos de Rousseau peut signifier l'adhésion à son entreprise et la reconnaissance de sa légitimité. Auquel cas la cohérence de l'œuvre est assurée et ce, peu importe l'échec de ce langage. Foucault se fait le complice de Rousseau, son

double. En revanche, le procédé peut être la réplique de la situation des *Dialogues* – au sens où on retrouve ici une convention d'écriture qui permet de faire parler d'autres voix – et la préface prend figure d'une fiction de jugement. Dans l'alternative, Rousseau demeure dépossédé de sa parole.

Cette dernière hypothèse trouvera sa validation avec le dialogue fictif qui clôt la préface. La reproduction du formulaire énonciatif des *Dialogues*, en réfléchissant la poétique de l'allocution, vient confirmer la stratégie mimétique qui œuvrait tout au long de la préface. Foucault entretient ici un dialogue avec une autre instance accusatrice, qui ne fonde plus la différence de Rousseau sur le fait qu'il soit l'auteur de livres criminels, mais insiste sur l'essentielle altérité que représente sa «folie». À l'instar de Rousseau, qui affirmait sa profonde différence, Foucault ne nie pas cette prétendue folie; il revendique cependant un point de vue textuel et affirme que «l'œuvre, par définition, est non-folie»¹⁴. Cette lecture, pour légitime qu'elle soit, reconduit par ailleurs l'éradication du sujet : Rousseau, Jean-Jacques et sa folie restent à l'écart.

EN GUISE DE CONCLUSION : mécanismes d'une lecture perverse

L'exigence passionnée qui motive les *Dialogues* est la reconnaissance, par les autres, de la vérité du moi. La médiation des instances discursives permet un jeu de rôles où l'autre et le même se portent tour à tour à la défense et à l'accusation. En bout de course, et dans la mesure où la visée performative s'inscrit dans le texte même, l'ultime témoin, le lecteur «de bon esprit», devra trancher :

Cette merveilleuse et si différente unité, seuls les autres peuvent la reconstituer [...] C'est le lecteur qui transforme cette nature toujours extérieure à elle-même en vérité. (XI)

Et c'est ce tiers rôle que Foucault joue, sans jamais se laisser duper par ce moi qui régit le dire de tous les autres. Par exemple, à l'injonction de Rousseau qui assignait au lecteur le soin de réduire la multiplicité à l'unité, Foucault répond en prenant le parti strictement inverse : l'unité étant posée comme l'impossibilité fondamentale, il va s'ingénier à la démultiplier.

Un contre-discours systématique se met en place au fil du texte. Comment opère-t-il? Selon trois axes spécifiques, qui viendront fondre les aspects formel, rhétorique et discursif en une même affirmation réitérée de l'échec des *Dialogues*. La stratégie première installe un miroir qui dédouble le texte de Rousseau : la préface de Foucault réfléchit la structure des *Dialogues*, on l'a vu, par la réactivation de l'articulation ternaire, le recours à la plate-forme harmonique et l'instauration d'un espace de contradiction par la mise en scène de catégories dichotomiques.

Par ailleurs, le mimétisme pressenti vient se confirmer – et se désigner – par toute une série de renvois qui inscrivent à la fois l'adhésion à cette parole et la reconnaissance de son irréductible altérité. Le formel redouble le rhétorique et c'est ici que prend place la quête d'identités et de différences qui préside aux stratégies lectorales de Foucault. Subtilement, s'instaure un régime discursif qui permet de reproduire la ruse du texte de Rousseau. Ainsi, la suprématie du silence sera-t-elle reconduite : Foucault la reconnaît, avec Rousseau, comme le moteur de ce langage et c'est à ce titre que l'analyse de la réception de l'œuvre vient conforter la propre lecture de Rousseau. La nécessité dialogique procède du silence de l'autre. Pourtant, Foucault s'ingéniera, en se substituant au je de Rousseau, à le déposséder de sa parole, reproduisant de fait le procédé structurant des *Dialogues*, à savoir la délégation de la parole au Français. La démultiplication de l'autre obéit à la même stratégie de renforcement : du double, tel qu'il se présente dans les *Dialogues*, Foucault crée une figure quadriphonique en scindant le Jean-Jacques en deux identités inconciliables.

La discordance portera sur deux points majeurs. L'impossibilité de déposer le manuscrit fonde, pour Rousseau, l'échec de sa parole. Foucault reconnaît la faillite du dire, mais en détourne la cause en l'attribuant plutôt à l'incapacité de cette parole à faire coïncider ses multiples je. Là où Rousseau fait de la réalité un obstacle au langage, la préface affirme au contraire que c'est le langage qui fait obstacle au réel. La dissidence essentielle prendra précisément forme à la faveur de ce rapport différent au réel. En remplaçant la relation vérité/mensonge par l'opposition réel/fictif, Foucault évacue l'éthique de l'authenticité si chère à Rousseau. De fait, le procès axiologique qui sous-tend la préface déboute la valeur de vérité et la remplace par la valeur de cohérence, instaurant ainsi une lecture absolument autre.

Ce détournement de l'enjeu des *Dialogues*, qui en fonde la vérité dans sa cohérence, signale encore, si besoin était, la coloration structuraliste de la préface foucauldienne. Le parti pris de la clôture du texte, qui enferme l'œuvre dans un réseau de paramètres langagiers, sanctionne l'abolition de la référence. S'inaugure ainsi une lecture différente, où le sujet n'existe pas, pas plus que sa folie. La fracture entre l'être et son dire est réaffirmée, et seule demeure l'essence de son langage.

1. Pour une lecture plus approfondie de la présence de l'héritage rousseauiste dans la pensée structurale, on lira avec profit l'ouvrage de F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, tomes I et II, Paris, Éditions la Découverte, 1991-1992.
2. M. Foucault, «Introduction» à l'ouvrage de J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues*, Paris, Armand Colin, coll. «Bibliothèque de Cluny», 1962, p. XXIII. La

- préface se termine sur cette phrase à propos du délire de Rousseau : «Ceci est une question de psychologue. Non la mienne, par conséquent».
3. Deux citations à l'appui, que l'on désespère de vouloir absolument originales : «Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins, je suis autre» et «J'étais comme si j'avais commis un inceste», tirées des *livres premier et sixième Confessions*.
 4. Je ne retiens ici que les articulations majeures du texte de Foucault. De fait, l'analyse est plus fine et inscrit dans le réseau complexe de la voix toute une panoplie de figures annexes : les couples révélation/secret, croyance/vérité, voix légère/voix grave densifient l'opposition première.
 5. C'est précisément ce qu'A. Tardits [1992:41] reprochera, entre autres, à Foucault. Ainsi, elle fait valoir le fait qu'il a délibérément ignoré que *Rousseau juge de Jean Jacques* est une fiction de jugement qui crée un sujet textuel qui entend se substituer au jugement.
 6. P. Ouellet [1993:16] précise encore que «Le schéma n'est plus seulement une configuration propre à une objectivité sensible; il est projection, dans le monde de l'apparaître, de catégories abstraites d'ordre conceptuel ou sémantique, qui prennent de la sorte forme et figure au même titre que les diverses données des sens».
 7. Rousseau précise, dans son «Histoire du précédent écrit» (dans *Dialogues*), sa perception des faits : «Tant que les hommes n'arracheront pas de ma poitrine le cœur qu'elle enferme pour y substituer, moi vivant, celui d'un malhonnête homme, en quoi pourront-ils altérer, changer, détériorer mon être? Ils auront beau faire un J.-J. à leur mode, Rousseau restera toujours le même en dépit d'eux» (p. 325).
 8. J.-P. Cometti [1991:51] montre bien la fascination des philosophes structuralistes à l'endroit de l'essence du langage : «À considérer les choses sous ce jour, il est tout à fait possible que s'exprime, dans la pensée de Foucault ou de Derrida, une dette souterraine envers l'œuvre de Blanchot, de Bataille ou de Mallarmé. L'œuvre d'art place le réel entre parenthèses, à la faveur d'une époque caractéristique. La parole essentielle, c'est-à-dire poétique, est l'essence du langage».
 9. Il faut bien lire ce parti pris de contradiction; la manière est typiquement foucauldienne. À titre de penseur de la marginalité, Foucault, qui s'est intéressé aux mécanismes d'élaboration de la norme, prend ici l'exact contre-pied des lectures avérées de Rousseau, dont celle de Starobinski qu'il a pourtant saluée en ouverture de son texte. Une étude attentive montrerait que Foucault travaille avec les catégories de Starobinski et les retourne au gré de son argumentation.
 10. Landowski [1993:71] problématise en ces termes la question de l'altérité : «De même que le *nous* de référence s'affirme comme tel en configurant à sa manière l'altérité des tiers par rapport auxquels il prétend se démarquer, de même *l'autre* – l'étranger, l'exclu, le marginal – ne peut se (re)connaître lui-même et assumer sa propre identité qu'en (re)construisant pour son propre compte la figure du groupe vis-à-vis duquel lui-même tient à marquer sa *différence* et ses distances. En ce sens, même si la première de ces instances – celle qui *exclut* – sert de référence à la seconde et tend, de ce fait, à apparaître comme *donnée*, sa primauté n'a rien d'absolu : en toute rigueur, *l'une* n'est jamais que *l'autre de son autre*, c'est-à-dire, elle aussi, une figure *construite*».
 11. Le texte se lit comme suit : «Mais comme l'auteur des crimes ne peut être celui de livres qui n'ont pour propos que d'intéresser les cœurs à la vertu, le Jean-Jacques-pour-Rousseau cessera d'être l'auteur des livres pour n'être plus que le criminel de l'opinion et Rousseau, niant que Jean-Jacques ait écrit ses livres, affirmera qu'il n'est qu'un faussaire. Inversement, le Jean-Jacques-pour-le-Français, s'il a commis tous les crimes que l'on sait, n'a pu donner de prétendues leçons de morale qu'en y cachant un "venin" secret; ces livres sont donc autres que ce qu'ils paraissent, et leur vérité n'est pas dans ce qu'ils disent; elle se manifeste seulement décalée, dans ces textes que Jean-Jacques ne signe pas mais que les gens avertis ont raison de lui attribuer; l'auteur des crimes devient donc l'auteur de livres criminels» (XII).
 12. On comprend mieux la visée argumentative de Foucault si on prend en considération les régularités de sa propre pratique discursive. La pensée constituée de l'altérité se greffait, à l'époque de la rédaction de la préface, autour de quelques énoncés recteurs : l'intransitivité de l'écriture, la relation entre l'écriture et la mort, l'extériorité qui fondait l'esthétique dans la distance du sujet. Pour une synthèse récente, on lira Ponzio [1987], qui met en perspective la relation à l'autre chez Bakhtine, Blanchot et Lévinas. Foucault tient absolument à faire apparaître l'altérité essentielle de l'écriture et non la marginalité réclamée par Rousseau.
 13. Marquée dans le texte par le recours à la numérotation, l'articulation du projet, toujours en trois temps, emprunte à Rousseau son langage : «1. À mes contemporains, on a donné de moi des idées qui sont fausses [...] 2. Devant le danger qui gagnait, j'ai cédé et tenté de rétablir le langage en un moment ultérieur [...] 3. Mais ce que j'aurais fait, ils ne l'ont point fait; ils n'ont même pas cherché à savoir ce qu'aurait été ma conduite, si j'avais eu devant moi ce personnage qu'ils ont fait de moi» (XVI).
 14. Foucault, dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, usera de la réciproque pour asseoir sa propre définition de la folie : il dira alors que la folie est absence d'œuvre.

Références bibliographiques

- BLANCHOT, M. [1955] : «L'expérience de Mallarmé», *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard.
- COMETTI, J.-P. [1991] : «Littérature, langage et référence», *RS/SI*, vol. 11, n° 1, 47-69.
- LANDOWSKI, É. [1993] : «Formes de l'altérité et formes de vie», *RS/SI*, vol. 13, n° 1-2, 70-93.
- OUELLET, P. [1993] : «Le Don des formes. Schématisation et actes perceptifs», *Protée*, vol. 21, n° 1, 15-24.
- PONZIO, A. [1987] : «The Relation of Otherness in Bakhtin, Blanchot, Lévinas», *RS/SI*, vol. 7, n° 1, 1-18.
- TARDITS, A. [1992] : «Partage, séparation, aliénation» dans *Michel Foucault. Lire l'œuvre* (sous la dir. de L. Giard), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 37-42.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE III, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 64 x 76cm.



L'AUTRE, QUEL QU'IL SOIT (1992), SÉRIE III, ÉPREUVE ARGENTIQUE, MIROIR, PIGMENT, BOIS, 64 x 76CM.

L'ALTÉRITÉ DÉPASSÉE : DOUGHTY ET L'AUTRE

JANICE DELEDALLE-RHODES

Le présent article a pour sujet la découverte par les voyageurs anglais du XIX^e siècle de cet Autre qu'était l'Oriental. À travers leurs récits, nous retraçons l'évolution de leurs attitudes et donnons un bref aperçu des stéréotypes inventés par la culture occidentale pour tenter de cerner l'altérité orientale. Cette attitude, ces stéréotypes sont en général fondés sur la conviction qu'a l'Occidental de sa propre supériorité. Seul C. M. Doughty a traité l'Oriental comme un autre lui-même. Mais, ce faisant, Doughty n'a pas vu que les différences culturelles ne peuvent ni ne doivent être négligées. C'est le dépassement de l'altérité.

The subject of this article is the discovery by English travelers of the 19th century of the Oriental as the Other. Through their accounts, we retrace the evolution of their attitudes and give a brief survey of the stereotypes invented by western culture in an attempt to outline oriental otherness. This attitude and these stereotypes are generally founded on the Westerner's conviction of his own superiority. Only C. M. Doughty treated the Oriental as someone equivalent to himself. But in doing this, Doughty did not see that cultural differences cannot and should not be neglected. This would mean surpassing otherness.

L'altérité appartient aux hæccéités. Elle est inséparable de l'identité : partout où il y a identité, il doit y avoir altérité ; et, en quelque champ que se trouve l'altérité vraie doit s'y trouver nécessairement l'identité.

(C. S. Peirce, Ms 787)

Charles Montagu Doughty est né dans le Suffolk en 1843. Il deviendra géologue, linguiste poète et voyageur. En 1875, au cours d'un séjour au Moyen-Orient, il tente d'organiser une expédition archéologique afin de relever des inscriptions nabatéennes à Medaïn Salih, en Arabie, mais ce projet échoue. Décidé à partir, et malgré les interdictions et antipathies locales, Doughty se joindra, en 1876, à la caravane du pèlerinage jusqu'à Medaïn Salih, où il la quitte pour relever les inscriptions. Ce travail achevé, Doughty, au lieu de quitter l'Arabie comme prévu, suivra des nomades amis, et parcourra le désert pendant près de deux ans. Le résultat de ce voyage sera son ouvrage monumental, *Travels in Arabia Deserta*, publié en 1888, qui est peut-être le plus important récit de voyage de la littérature anglaise.

Son livre n'obtiendra qu'un succès d'estime : sa longueur (environ 1 400 pages), son style difficile et son absence apparente de structure ne sont guère faits pour enthousiasmer les lecteurs habituels de récits de voyage. Mais ce ne sont pas ces aspects de son œuvre

qui nous concernent ici. T. E. Lawrence, dans la préface aujourd'hui célèbre qu'il fit pour la deuxième édition, note qu'«il est gênant (*not comfortable*) d'avoir à écrire sur *Arabia Deserta*» (I:17)¹. Ce que Lawrence ressent, et ce que d'autres critiques ont mis en valeur depuis Sir Richard Burton², contemporain de Doughty, est une certaine gêne devant la position apparemment ambiguë adoptée par Doughty à l'égard de cet Autre qu'est l'Oriental. Lawrence a cru résoudre la question en divisant les voyageurs anglais en deux catégories : la première comprend ceux qui essaient de s'adapter au pays où ils se trouvent en imitant autant que possible la vie et les mœurs des populations locales : «imitation creuse et sans valeur» (I: 20) ajoute Lawrence : la deuxième est formée de voyageurs qui, mentalement, ne quittent jamais leur pays natal et refusent tout compromis avec l'Autre.

Selon Lawrence, Doughty est un membre de la deuxième catégorie, «la plus propre» (*ibid.*) dit-il. Pour Lawrence, ayant ainsi étendu son auteur sur ce lit de Procuste fabriqué à son intention, le problème est donc résolu. Mais tous les critiques ne se sont pas contentés de solutions aussi simplistes et définitives, et les opinions exprimées par Doughty sur l'Oriental en général et l'Arabe en particulier ont fait et font toujours l'objet de discussions, pour ne pas dire de controverses. Tout en admettant que Doughty était un homme bon et généreux, idéaliste même, de nombreux critiques lui reprochent d'être fondamentalement impérialiste et anti-arabe, ce

qui, pour être quelque peu contradictoire, n'en impliquerait pas moins que dans son cas on ne peut parler de prise de conscience de l'altérité.

Notre propos est de démontrer qu'il en est tout autrement, que les observations de Doughty concernant les Arabes ne doivent pas être comprises au premier niveau, mais comme *indices* donnant la clef de son attitude profonde à leur égard. Pour ce faire, il est indispensable d'insérer le texte d'*Arabia Deserta* dans le contexte plus large de la littérature de voyage.

Avant l'époque moderne, les voyageurs représentent celui qu'ils nomment l'«Oriental» – qu'il soit turc, arabe, persan, peu importe – surtout au moyen de stéréotypes. C'est commode : cela dispense de se perdre en conjectures sur la véritable nature de l'Autre et permet en même temps de justifier toutes les erreurs de comportement que le voyageur a pu commettre à son égard. Ces stéréotypes sont en nombre limité et peuvent être classés approximativement en «favorables» et «défavorables». Comme on le devine, c'est cette deuxième classe qui est prépondérante. L'altérité n'est pas alors à l'honneur. Au contraire, tout ce qui est autre est marginal, anti-social, voire non civilisé, «barbare». L'Oriental, nous dit-on, est «voleur», «menteur», «hypocrite», «fanatique». Comme on peut s'en douter, ces stéréotypes ne représentent bien souvent rien d'autre que les expériences malheureuses des voyageurs eux-mêmes, ignorants pour la plupart des coutumes et des langues des pays qu'ils parcourent. L'Oriental peut être représenté aussi comme «un enfant», surtout au début de l'industrialisation de l'Europe, qui met en relief (dans l'esprit du voyageur) le caractère «retardé», «arriéré», «primitif» de l'Orient. Et l'Oriental n'échappe pas non plus au vieux stéréotype moliéresque : il est souvent «comique» ou «grotesque».

Cependant les stéréotypes ne sont pas tous défavorables. L'Oriental est «hospitalier» (gros avantage pour le voyageur qui a intérêt à encourager cette notion dans l'esprit de celui qui l'héberge) et le nomade est «libre». Pour ce qui concerne ce dernier stéréotype, la mobilité qui caractérise la vie du nomade n'est absolument pas perçue par la plupart des voyageurs comme la servitude économique qu'elle constitue en réalité : assimilant pour un temps l'Autre à son propre contexte, le voyageur dit lui envier sa liberté, son errance dans les grands espaces – que le voyageur lui-même s'empresse de quitter aussitôt que la chaleur ou la faim se font trop ressentir. L'Oriental peut également être «noble», «raffiné» ou «chevaleresque», notions qui ont été fortement nourries et entretenues par le romantisme lamartinien.

Quand on parcourt un corpus très étendu de littérature de voyage sur une région déterminée, on est frappé non seulement par la présence de stéréotypes dans des textes qui traduisent en principe des expériences personnellement vécues, ce qui peut déjà paraître étonnant, mais aussi par le caractère *interchangeable* de ces stéréo-

types : en effet les *mêmes* stéréotypes sont appliqués par des voyageurs différents à des populations *différentes*, et des stéréotypes *différents* à des populations *identiques*. De toute évidence, il en existe un nombre limité que les voyageurs apportent dans leurs bagages et appliquent selon les circonstances à cet Autre si difficile à classer. Ce procédé ne fournit au lecteur aucun renseignement digne de foi sur la réalité de l'Autre; il nous renseignerait plutôt sur celle de son utilisateur. En outre, le stéréotype traduit toujours un *jugement*, et ce jugement est énoncé au nom de la supériorité indéniable de la culture occidentale dont le voyageur est (ou croit être) le représentant.

En somme, l'utilisation du stéréotype est une manière commode de cerner, de limiter l'altérité, de la rendre familière, de l'appropriiser.

Doughty échappe-t-il à cette emprise du stéréotype? À vrai dire, il serait possible, en le citant hors contexte (ce qui s'est souvent fait), de trouver dans *Arabia Deserta* des remarques correspondant à tous les stéréotypes répertoriés, favorables et défavorables, concernant les diverses populations orientales que Doughty a fréquentées (sauf le stéréotype de l'Oriental comique, pour des raisons qui deviendront claires plus loin). Et c'est précisément ce qui a gêné Lawrence et d'autres commentateurs. La question se pose donc : que pensait Doughty des Arabes? Comment savoir s'il les aimait ou les détestait?

Cette question quelque peu simpliste traduit, bien entendu, les préoccupations d'une critique aujourd'hui dépassée, où les jugements de valeur avaient une importance prépondérante, aussi bien chez le critique lui-même que dans le texte soumis à son examen. Malheureusement, la plupart des ouvrages critiques consacrés à *Arabia Deserta* datent précisément de cette époque-là, et, en outre, le livre concerne une région politiquement instable de nos jours, ce qui a ébranlé aussi la critique récente et nous vaut des appréciations négatives comme celles d'Edward Saïd dans *L'Orientalisme*³.

La critique a donc tenté de peser le pour et le contre dans la représentation qu'a faite Doughty des Arabes et, comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, a en général conclu, avec beaucoup de regrets et beaucoup de nuances, à un bilan plutôt négatif. Le peu de fiabilité de cette méthode quantitative devient cependant évident dès que l'on analyse les observations de Doughty dans leur contexte.

En premier lieu, une lecture complète d'*Arabia Deserta* permet au lecteur de se rendre compte que ce texte ne présente aucune image claire des Arabes. Alors que d'autres voyageurs consacrent des chapitres entiers au «caractère de l'Arabe» (ou du Turc, du Persan ou simplement de l'«Oriental»), qui ne laissent aucun doute dans l'esprit du lecteur sur ce qu'il est supposé en penser, le lecteur de l'ouvrage de Doughty, submergé par le flot de considérations souvent contradictoires ou du moins

apparemment incohérentes de l'auteur, est incapable, une fois le livre terminé, de se représenter ce que peut être l'Arabe vu par Doughty.

Il ne peut décider, par exemple, si les Bédouins sont courageux ou non : d'une part l'auteur évoque leur «courage constant» (I:359) et loue leur endurance dans le désert (I:101); d'autre part, il les dit «facilement découragés», ajoutant que «leur force est surtout dans leur discours» (I:54). De même la vie du Bédouin apparaît comme une existence pastorale presque idyllique (I:304-5), alors que l'auteur vient d'évoquer des hommes rendus quasi «sauvages» par «leur ignorance crasse et leurs conditions de vie pénibles» (I:302).

Les Arabes, déclare encore Doughty, sont honnêtes : les nomades peuvent confier leurs récoltes de dattes aux habitants des oasis ou même les laisser dans le désert : «chacun sera sûr de retrouver son bien» (I:323). Un manteau neuf est accroché à un épineux en attendant le retour de son propriétaire : «de tels biens [...] sont pour ainsi dire confiés à la garde de Dieu» (I:325). Mais on lira ailleurs que «les promesses des Arabes ne sont que paroles en l'air» (II:434) et que «toute leur vie se passe à tricher et à tromper» (II:354).

En matière de religion, Doughty, connu pour son intransigeance, pourrait nous donner, semble-t-il, une vision plus nette. Selon lui, les musulmans ne sont-ils pas tous des «fanatiques» comme il le dit si souvent? Mais ici encore l'auteur rapporte tant de cas de tolérance religieuse de la part de ses hôtes – répétant souvent le dicton qu'ils lui ont appris «À chacun sa religion» (I:191; II:103, 467 *et passim*) et racontant même des incidents fâcheux dont il reconnaît lui-même être responsable, et dont seules la tolérance et la compréhension de ses compagnons musulmans lui ont permis de sortir indemne – que le lecteur ne peut découvrir si Doughty se représentait très bien ce que pouvait être un musulman. En outre, il parle de «bons musulmans» et de «mauvais musulmans», et pour ces derniers, parmi lesquels figurent nombre de ses «amis», Doughty n'a que des louanges.

En bref, pour chaque aspect du caractère ou du comportement de l'Arabe dont fait état l'auteur, nous pourrions citer deux réactions ou opinions apparemment contradictoires. De plus, même lorsque le jugement paraît sans appel, il est souvent assorti d'une restriction, laquelle est parfois accompagnée d'une restriction supplémentaire.

Cette incohérence apparente de Doughty a généralement été traitée par les critiques comme une incohérence réelle. Nous préférons partir de l'hypothèse que la pensée de Doughty est, malgré tout, fondamentalement cohérente, et alors poser plutôt cette question : de quoi cette incohérence apparente est-elle le signe chez lui?

La nature contradictoire des propos de Doughty nous paraît être non pas un défaut qui rendrait son texte sujet

à caution, mais, au contraire, la garantie d'une grande crédibilité et d'une sincérité totale dans sa représentation de l'Autre. S'il lui arrive de généraliser à partir d'un cas particulier, il reste tout de même évident que ses affirmations ne relèvent pas du stéréotype, mais concernent des individus vivants et des situations précises. Les innombrables incidents rapportés, heureux ou malheureux, se sont produits dans des contextes très différents. Doughty lui-même les prend en compte, comme il prend en compte ses propres sautes d'humeur; il est inévitable que «cet homme las [...] et affamé» (I:95) soit exaspéré, par exemple, par la limitation traditionnelle (trois jours) de l'hospitalité bédouine au point de proférer des remarques très dures à propos de l'avarice des Bédouins, alors qu'en évoquant des situations moins pénibles il explique au lecteur l'existence de cette limitation, qu'il trouve normale et inévitable, par l'état de dénuement souvent dramatique qu'il connaît bien pour l'avoir souvent partagé avec ses hôtes. De même, bien qu'il soit personnellement révolté par le mensonge, il fait valoir que c'est un procédé admis dans le désert où les tribus sont souvent en état de guerre larvée, et qu'il est nécessaire de tromper l'ennemi (I:283, etc.).

On peut évidemment arguer que Doughty n'était plus un homme «las et affamé» quand il a écrit son texte, dont la rédaction lui a pris presque dix ans, et qu'il aurait pu introduire un minimum de cohérence dans ses affirmations concernant les Arabes.

Mais le but de Doughty est de dire la vérité : «*Prosit veritati*» (I:29), écrit-il en exergue; et il ne s'agit pas ici de la vérité en tant que telle, ni d'une quelconque «vérité» que l'auteur aurait reconstruite après coup, mais de la vérité du voyageur, l'histoire de ses relations personnelles avec les habitants du désert pendant deux ans. *Arabia Deserta* se propose moins de représenter l'Autre que de dire l'expérience que l'auteur en a eue. Ce qui nous paraît plus significatif que le contenu des observations de Doughty est la raison pour laquelle il les fait, en d'autres termes, son attitude à l'égard de cet Autre; cette attitude, elle, n'a rien de contradictoire ni d'incohérent.

Il faut noter tout d'abord l'absence d'agressivité dans sa conduite à l'égard des Arabes, absence qui lui a été reprochée notamment par Sir Richard Burton : celle-ci n'est pas du tout l'indication d'une attitude passive ou négative, comme le voudrait Burton, mais au contraire d'une attitude fondée sur de grandes connaissances (notamment de la langue arabe), de pouvoirs d'observation considérables (géologue, il a si minutieusement observé le désert que T. E. Lawrence a pu utiliser son ouvrage comme un «manuel») et d'un désir fondamental d'amitié et de paix : n'a-t-il pas voulu retrouver dans le désert un mode de vie «biblique»? Les remarques de Burton ne sont pas pertinentes; Doughty ne faisait pas semblant, comme Burton, d'être pèlerin, il n'était pas déguisé et ne cherchait à enfreindre aucune des lois de l'Islam, qu'il critique verbalement mais respecte *de facto*. Il avait donc bonne conscience et n'avait pas besoin d'être continuel-

lement sur ses gardes, de se méfier comme Burton de ses compagnons de voyage. Et cette non-agressivité n'est pas non plus, comme le pensait W. S. Blunt, le résultat d'une politique consciente, une attitude utile et payante adoptée systématiquement si la situation l'exigeait⁴. Au contraire, Doughty ne se privait pas de se montrer en désaccord avec ses hôtes. Mais, encore une fois, calculer le nombre de querelles enregistrées dans *Arabia Deserta* paraît être un projet futile; ce qui est essentiel est de se demander si Doughty *désirait* entretenir des relations d'amitié avec les Arabes, et si l'on peut détecter, même dans ces heurts fréquents, ce désir d'amitié. Un critique contemporain, T. J. Assad, pense, comme nous le pensons, que l'on peut, tout en faisant remarquer que Doughty paraît souvent déçu par les Arabes et que c'est cette déception qui est en grande partie responsable des malentendus⁵.

Or, nous voudrions aller plus loin et insister sur le fait que Doughty est l'un des seuls voyageurs, sinon le seul à avoir parfois exprimé un sentiment de déception à l'égard des Arabes. Nous ne faisons pas ici allusion au genre de déception ressentie par W. S. Blunt pour des raisons à la fois personnelles et politiques : «Mon expérience des Senoussi à Siouah [Blunt y avait été dévalisé] m'a convaincu qu'il n'y a aucun espoir à trouver dans l'Islam. Je m'étais fait tout un roman concernant ces réformateurs, je vois maintenant qu'il n'a aucun fondement»; ni à la déception à la fois littéraire et superficielle exprimée par W. M. Thackeray, qui constata à sa grande surprise que l'Orient était sale et bruyant et ne ressemblait en rien aux *Mille et une nuits*⁶. Nous évoquons ici un sentiment plus profond, plus humain, qui accablait Doughty d'une manière sporadique, mais qui n'est pas constant. Car cette déception, dont il fait parfois état, est l'indice de deux choses : la première est la grande estime que Doughty ressent en réalité à l'égard des Arabes, la seconde est la complexité et le degré de son engagement dans ses relations personnelles avec eux. L'absence de critiques ou de marques de déception dans les récits des autres voyageurs ne signifie pas nécessairement approbation et entente; au contraire, elle est souvent l'indice d'une conviction inébranlable de la supériorité occidentale, d'un mépris tacite de l'Oriental, ou tout au moins de l'absence d'engagement personnel de la part du voyageur dans un voyage qui n'est qu'une parenthèse.

En effet, à part Doughty et deux ou trois autres exceptions, peu de voyageurs anglais du XIX^e siècle semblent avoir ressenti de l'amitié pour l'Oriental. Et pour une bonne raison : des relations d'amitié ne peuvent être fondées que sur un sentiment d'égalité, élément inexistant dans la presque totalité des rapports entre voyageur et Oriental comme ils sont décrits dans les textes. Or, Doughty traite toujours son interlocuteur oriental en égal. Nous avons déjà noté que jamais il ne représente l'Oriental comme un personnage comique. Cette attitude impliquerait en effet un mépris de l'Autre, mépris que l'égalité exclut. Devant l'ignorance du

Bédouin du monde moderne, Doughty ne manifeste jamais l'hilarité moqueuse ou apitoyée affichée par tant de voyageurs; il se met à expliquer, patiemment, en trouvant des exemples ingénieux qui sont à la portée de ses auditeurs, comme lorsqu'il évoque, pour illustrer le fonctionnement du télégraphe, un géant dont les pieds seraient à Hayil et la tête à Istanbul et qui serait parcouru par un «tremblement» (I:651-2). En outre, Doughty n'est pas toujours le professeur. Un de ses buts en parcourant l'Arabie est de retrouver une civilisation «biblique», et c'est avec beaucoup d'humilité qu'il écoute et interroge les Bédouins, qui le renseignent sur cette culture autre, celle du désert.

Ce sentiment d'égalité ne permet pas d'éviter des heurts. La raison pour laquelle Doughty se dispute si souvent avec ses hôtes à propos de religion est qu'il les estime assez intelligents pour comprendre son point de vue. Que cela soit vrai, un grand nombre d'incidents le prouvent. Mais, encore une fois, Doughty est ici une exception : aucun autre voyageur de l'époque n'aurait eu autant de confiance en ses interlocuteurs pour provoquer une telle discussion, et, pour la plupart, de toute manière, une discussion sur les mérites respectifs du christianisme et de l'Islam était tout simplement impensable.

Égalité, respect de l'Autre, donc possibilité d'amitié, chose inconcevable à cette époque. Lady Isabel Burton ne fait qu'exprimer une «vérité» du XIX^e siècle, tacitement mais généralement admise, lorsqu'elle déclare tout bonnement : «En Orient, il est plus prudent de traiter tout individu comme si, un jour, il pouvait devenir votre ennemi»⁷. Cette représentation de l'Autre comme ennemi potentiel n'a pas cours chez Doughty, au contraire : Doughty se représente tout Arabe inconnu comme ami potentiel, et l'amitié est un thème fondamental d'*Arabia Deserta*. La place nous manque pour rapporter des illustrations de cette amitié que Doughty a trouvée presque partout où il a voyagé en Arabie, même dans les zones les plus dangereuses. Mais depuis Zeyd le Bédouin, qui l'a protégé pendant de longs mois, et qui a fini par lui accorder toute sa confiance, Mohamed-el-Nejûmy, qu'il nomme lui-même son «père» et qui le supplie de rester à Kheybar et d'y prendre femme, la famille Bessam qui a eu tant d'égards pour lui à Hayil, jusqu'aux gens rencontrés brièvement, presque en passant, mais qui ont laissé un agréable souvenir dans l'esprit du voyageur, la liste des «amis» de Doughty est impressionnante. Il leur rend hommage dans la préface de la deuxième édition : il faut retenir également ses efforts, frustrés par des administrateurs britanniques, pour reprendre contact avec eux bien des années après son retour en Angleterre.

Ce qui explique que, dans *Arabia Deserta*, il n'y a point de place pour les stéréotypes, les personnages ne sont pas interchangeable, et le lecteur ne risque pas de confondre l'un avec l'autre. Chaque individu est représenté à travers les relations personnelles que l'auteur a entretenues avec lui. Il n'y a dans ce texte aucun «portrait de l'Oriental». Le lecteur pour qui «l'opération de

comprendre s'arrête à cette chose détestable, traîtresse : avoir compris»⁸ sera, à son tour, déçu; ou bien encore, il accusera Doughty d'avoir manqué d'«objectivité», deux réactions courantes chez les commentateurs du livre.

Dans l'histoire des récits des voyageurs anglais en Orient, on peut distinguer cinq stades dans l'évolution de la représentation de l'Oriental.

Le premier est celui de la non-représentation : les habitants des pays parcourus, tenus pour absolument insignifiants, sont le plus souvent absents d'ouvrages qui prennent la forme d'un simple itinéraire parfois accompagné de considérations géographiques ou historiques.

Dans un deuxième temps ils sont représentés, mais seulement comme instrument du voyage : ils peuvent aider le voyageur à accomplir son projet ou, au contraire, constituer un empêchement : ils seront utiles et donc «bons» dans le premier cas, «mauvais» dans le second.

Le troisième stade est la prise de conscience de l'altérité : les voyageurs commenceront à se rendre compte que ces habitants sont des hommes et, en même temps, que ce sont des hommes «autres». À ce stade, on se contentera de décrire les mœurs et coutumes de cet Autre, spécimen curieux dont la *différence* est le trait le plus marquant. Si le voyageur exprime un jugement concernant cet Autre, ce jugement relèvera plutôt du stéréotype que de l'opinion fondée sur une expérience personnelle que le voyageur n'est pas encore prêt à envisager.

À un autre stade encore, et c'est souvent le cas à partir du début du XIX^e siècle, le voyageur commence à s'apercevoir de la réalité humaine de l'Autre, qu'il tentera à l'occasion non plus seulement de décrire mais de «comprendre» et d'«expliquer». C'est le stade de l'appréciation de l'altérité, bien que l'influence insidieuse du stéréotype (qui s'est tout de même nuancé et diversifié avec le temps) reste prépondérante.

Finalement, dans de très rares cas, le voyageur s'identifie totalement avec l'Autre, au point où l'existence de différences, qu'il est obligé d'admettre malgré lui, lui paraît illogique, anormale, voire scandaleuse. C'est le dépassement de l'altérité.

Ce qui précède est une description théorique de l'évolution de la représentation de l'Oriental. Bien entendu, aucune chronologie stricte, ni dans l'histoire ni chez les voyageurs individuels, ne peut être établie. Cependant, on peut affirmer que peu de voyageurs avant le XIX^e siècle ont dépassé les deux ou trois premiers stades. Mais même au XIX^e siècle on peut encore trouver des récits qui ignorent totalement la présence des populations locales. En outre, un voyageur individuel peut évoluer au cours de son voyage et adopter différentes attitudes qui seront traduites par des représentations différentes à différents moments de son récit. Dans *Eothen*, par exemple, A. W.

Kinglake passe très rapidement du deuxième au quatrième stade⁹, alors que l'auto-identification de W. S. Blunt avec les Arabes connaîtra une lente régression. La représentation du Noir dans *Arabia Deserta* évolue très sensiblement dans un sens favorable et fournit par là un contraste significatif avec celle de l'Arabe qui n'évolue pas mais varie de manière naturelle selon la personnalité évoquée. Chez Burton, les deux derniers stades coexistent : non seulement il entreprend d'expliquer les Arabes en essayant de s'assimiler à eux, justifiant ainsi une politique de fermeté à leur égard, mais il se proclame «Oriental»¹⁰, l'arabe est sa «langue maternelle»¹¹, et il sait par conséquent de quoi il parle.

On peut dire cependant, d'une manière générale, qu'au fur et à mesure que le XIX^e siècle progresse, la prise de conscience de la réalité humaine de l'Autre devient plus courante et la représentation qu'en font les voyageurs est empreinte de la volonté de traduire une différence, non plus exotique et aberrante, mais normale et légitime.

Ce stade est dépassé par Doughty : à force d'estimer que l'Autre est un autre lui-même, ses exigences envers cet Autre deviennent insupportables. Il est trop engagé dans ses relations avec les Arabes pour se rappeler que non seulement la différence existe, mais qu'elle doit exister, et qu'un certain recul est indispensable pour apprécier et respecter pleinement cette différence.

Si l'attitude de Doughty constitue une révolution dans l'histoire du récit de voyage, si la représentation de l'Autre que l'on y trouve est caractérisée par ce dynamisme et cette vitalité qui manquent totalement dans les récits des autres voyageurs en Orient, il n'en reste pas moins que l'absence de distanciation dans les rapports avec l'Autre altère l'appréhension que l'on peut en avoir et la représentation que l'on peut en donner : l'Autre doit pouvoir évoluer librement dans son espace propre, faute de quoi son altérité disparaît¹². L'unique tort de Doughty a été de ne pas s'en apercevoir.

-
1. Les chiffres entre parenthèses renvoient à *Travels in Arabia Deserta* (1888), 2 vol., Londres, Jonathan Cape, 1936.
 2. Sir R. Burton, «Mr. Doughty's Travels in Arabia», *Academy*, Londres, 1888, XXXIV: 47-48.
 3. E. Saïd, *Orientalism* (1978), trad. fr.: *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
 4. W. S. Blunt, *My Diaries*, 2 vols., Londres, Martin Secker, 1919-1920, I : 336.

5. T. J. Assad, *op. cit.*, p. 124-125, 130-131.
6. W. M. Thackeray (1845), *Notes on a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 17 vol., Oxford, The Oxford Thackeray, 1908, vol. IX.
7. Lady I. Burton, *The Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land*, 2 vols, Londres, H.S. King and Co., 1875, II : 280.
8. F. Bonjean, «Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident» dans *L'Islam et l'Occident*, Paris, Cahiers du Sud, 1947, p. 36.
9. A. W. Kinglake, *Eothen*, Londres, John Ollivier, 1844.
10. Sir R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1853), 2 vol., New York, Dover Publications, 1964, I:18.
11. F. Harris, *Contemporary Portraits*, New York, M. Kennerley, 1915, p. 194.
12. Sur tous les aspects de l'altérité, voir par exemple *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*, dir. par Ilana Zinguer, Genève, Slatkine, 1991 (Actes du Colloque International sur l'Altérité, Haïfa, 1987) où nous avons publié notre communication sur «L'Oriental dans les récits des voyageurs anglais».

Indications bibliographiques

Seuls des extraits de *Travels in Arabia Deserta* ont été traduits en français. Il s'agit des textes sélectionnés par Edward Garnett lorsqu'ils s'avérait que l'énorme ouvrage

de Doughty ne se vendait guère. Ce volume d'extraits publiés en 1908 sous le titre de *Wanderings in Arabia Deserta* ne donne pas une idée adéquate du texte original et ne satisfaisait ni Doughty ni Garnett lui-même. Ces extraits ont été traduits par Jacques Marty sous le titre *Arabia Deserta* et publiés à Paris, chez Payot en 1949, et reproduits par le même éditeur en 1990, avec une brève note critique de François Pouillon.

Les ouvrages critiques récents sur *Travels in Arabia Deserta* ne sont pas nombreux. La seule étude en français est notre thèse : *Arabia Deserta de Charles M. Doughty et les récits des voyageurs anglais au Moyen-Orient de 1808 à 1896 : mythes, réalités et transformation des mentalités*, Lille, ANRT, 1982, 950 p.

En anglais, l'ouvrage le plus récent est *Explorations in Doughty's Arabia Deserta*, S. E. Tabachnick (ed.), Georgia, Athens University of Georgia Press, 1987; ouvrage collectif auquel nous avons collaboré et qui traite de tous les aspects de l'œuvre.

Signalons aussi S. E. Tabachnick, *Charles Doughty*, Boston, G. K. Hall, 1981; T. J. Assad, *Three Victorian Travellers, Burton, Blunt and Doughty*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964; D. G. Hogarth, *The Life of Charles Doughty*, New York, Doubleday, Doran, 1929; réédité par Scholarly Press, Michigan, 1972.

L'IDÉOLOGÈME DE GENRE ET L'ÉNONCIATION TRANSSEXUELLE

KI NAMASTE

Cet article vise à explorer les rapports hégémoniques entre le sexe biologique et le genre social. On constate que le genre est non seulement une présentation sociale des sexes : il est aussi une pratique discursive qui produit les sexes binaires. J'analyse le discours psychiatrique sur le transsexualisme, un discours qui confirme les rapports mimétiques entre sexe et genre. À cet égard, le genre est un idéologème, une proposition doxale qui élide sa propre production. Les énonciations transsexuelles exposent ces opérations idéologiques dans le discours social et inscrivent la spécificité transsexuelle au-delà d'un binarisme.

This article examines the relations between sex and gender. It is argued that gender is not only a public presentation of biological sex : it is also a discursive means through which the category sex is established as binary. Psychiatric discourse on transsexuality is considered to the extent that it confirms mimetic relations between sex and gender. The article concludes that gender is an idéologème, a rhetorical proposition which denies its own generative character. Recent transsexual activism exposes these ideological workings in discourse, and inscribes transsexual specificity beyond a binary matrix.

Les relations entre le sexe biologique et le sexe social sont complexes et contradictoires. Les rapports hégémoniques établissent une relation mimétique entre le corps et l'action sociale : qui on est et comment on agit¹. La théorie et la politique féministes, cependant, ont essayé de démontrer qu'est idéologique cette proposition : l'opposition entre les corps masculins et féminins sert à renforcer le binarisme entre le public et le privé². La division entre les sexes correspond aux divisions du travail et les femmes demeurent opprimées.

Théoriser le caractère idéologique des pratiques sexuées est sans doute la contribution la plus importante de la critique féministe. Mais, dès qu'on s'intéresse au discours social, on voit bien le problème : l'inscription de cette idéologie n'est visible qu'à travers les signes. Ceux-ci ne font pas que se substituer à l'idéologie, ils la constituent. En effet, si on accepte la distinction saussurienne entre le signifiant et le signifié, il est inutile de s'intéresser aux divers signifiants sexués sans analyser leurs conditions de production. On a besoin d'une perspective critique qui rend compte à la fois des rapports entre le signifiant et le signifié, et du processus socio-historique de l'énonciation elle-même. La notion d'idéologème permet cette articulation.

Comme le précise Michel van Schendel, l'idéologème est d'ordre doxal. Il est une proposition qui contient, révèle et renforce l'idéologique. Van Schendel résume ainsi :

1. Ce qui est idéologique dans l'ordre du discours est un «faire» sémiotique, une condition dynamique des actes de discours;
2. l'idéologème est la forme inférentielle de cette condition;
3. le discours et la langue incluse, déposés dans l'idéologème et mobilisés par lui, sont les moyens sémiotiques de détection de l'idéologie dans la «société civile»;
4. ces moyens sont les seuls disponibles pour l'analyse des formes d'une hégémonie éventuellement réalisable, s'il est vrai que l'hégémonie ne tient pas à l'ensemble de la «société civile», mais seulement à la maîtrise des signes qui y sont produits.³

L'idéologie se manifeste dans le discours à travers l'idéologème. Pour la sociosémiotique, le défi est donc de comprendre comment le discours s'articule et s'efface. Comme l'écrit van Schendel, une telle position est nécessaire puisque l'idéologème «régit la possibilité de tout discours, dont il est une sorte de distributeur. Là est le problème. L'idéologème est nodal»⁴.

Le *genre*, comme je tenterai de l'expliquer, réalise l'idéologème dans le sens esquissé par van Schendel⁵. Afin de prouver cette hypothèse, j'aurai recours aux énonciations transsexuelles. J'aborde ces questions afin de voir comment se dépose l'idéologique dans le discours social. Ainsi, non seulement j'examine les

frontières hégémoniques de la notion de *genre*, mais je construis ses bornes autrement.

DEUX GENRES, DEUX SEXES : *produits ou a priori?*

La distinction faite par la théorie féministe entre corps biologiques et rôles sociaux est très importante. On remet ainsi en question des énoncés comme «les femmes sont passives». Sans doute la division entre les sexes sert-elle principalement à créer et régler une autre opposition entre la sphère publique et celle du privé. Il est important de faire la théorie des effets de ce binarisme et de son mode d'apparition dans le quotidien. C'est le travail que poursuit l'ethnométhodologie en sociologie.

En 1958, Harold Garfinkel a étudié le cas d'un transsexuel nommé Agnes⁶. Agnes affirmait être une vraie femme malgré sa morphologie biologique. D'un côté, elle avait un pénis, de l'autre elle donnait ses mensurations «38-25-38»⁷. Elle demandait à la chirurgie de la faire devenir femme. Elle voulait se castrer. Garfinkel pense que les pratiques et les stratégies qu'Agnes utilise afin de tenir son apparence féminine sont importantes du point de vue de la sociologie. Il étudie alors son cas, pour décrire ce qu'est la gestion sociale du sexe. Agnes devait relever un immense défi : il lui fallait non seulement se présenter comme femme, mais en même temps intégrer les règles implicites, non dites, qui attestent cette féminité. Garfinkel montre qu'Agnes a géré son comportement féminin en observant ces règles. Par exemple, elle parlait avec une voix douce; elle attendait les opinions des autres, surtout des hommes, avant de faire une quelconque intervention; elle travaillait à la cuisine avec la mère de son amoureux⁸. Quelquefois, pour garder son secret, Agnes se devait d'éviter les gens. Elle n'aimait pas les bains publics ou les piscines puisqu'il fallait souvent y changer de vêtements en public. Si Agnes ne pouvait pas trouver un lieu privé où se changer, elle restait avec les autres, ne manifestant aucune intention de se baigner :

She would go along with the crowd, reciprocating their enthusiasm for bathing, if or until it was clear that a bathroom or the bedroom of a private home would be available in which to change to her bathing suit. Public baths and automobiles were to be avoided. If the necessary facilities were not available excuses were easy to make. As she pointed out, one is permitted not to be «in the mood» to go bathing, though to like very much to sit on the beach.⁹

La gestion de son apparence féminine, la tentative de se prendre pour une femme, Garfinkel la nomme son «passer pour» :

The work of achieving and making secure her rights to live as a normal, natural female while having continually to provide for the possibility

of detection and ruin carried on within socially structured conditions I call Agnes' «passing».¹⁰

Comme le précise Garfinkel, les règles qui définissent en quoi consistent les aptitudes féminines et masculines correspondent aux valeurs sociales. L'ethnométhodologie sert ici à montrer les pratiques quotidiennes, institutionnelles et *invisibles*, par lesquelles les sexes sociaux gardent leurs statuts *a priori* et naturels¹¹.

Le sexe social n'est qu'une fabrication, une production idéologique qui doit nier son propre caractère génératif. Lorsqu'on comprend cette proposition, on peut commencer à imaginer d'autres manifestations du sexe social. Autrement dit, hommes et femmes peuvent se présenter comme ils et elles veulent. Mais même cette idée suppose le référent d'un corps sexué. Quelques travaux récents en études féministes mettent ce discours en question. Judith Butler demande si la catégorie du sexe n'est pas aussi une production discursive. Pour elle, les corps sexués n'existent que dans le réseau des relations juridiques et médicales. Le corps sexué, donc, ne correspond pas aux sexes sociaux («*genders*»). Il est un de ses effets :

Gender ought not to be conceived merely as the cultural inscription of meaning on a pregiven sex (a juridical conception); gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which «sexed nature» or a «natural sex» is produced and established as «prediscursive», prior to culture, a politically neutral surface *on which* culture acts.¹²

Butler suggère que la recherche ethnométhodologique puisse illustrer comment ça fonctionne. Dans un article qui décrit des enfants «entre-sexués» (inter-sexed infants)¹³ par rapport à l'institution médicale, Suzanne Kessler observe qu'on attribue le sexe social à partir de la dimension du pénis. En somme, si le pénis d'un enfant entre-sexué est plutôt grand, on le désignera comme «garçon». Cette pratique médicale s'applique indépendamment des chromosomes de la personne¹⁴. Kessler explique :

[...] chromosomes are less relevant in determining gender than penis size, and that, by implication, «male» is defined not by the genetic condition of having one Y and one X chromosome or by the production of sperm but by the aesthetic condition of having an appropriately sized penis.¹⁵

Le critère de la longueur du pénis fait partie, selon Kessler, d'une épistémologie sexuée¹⁶ :

Moreover, as long as the decision rests largely on the criterion of genital appearance, and male is defined as having a «good-sized» penis, more

[inter-sexed] infants will be assigned to the female gender than to the male.¹⁷

L'institution médicale exige une relation mimétique entre les deux sexes distincts et leurs rôles sociaux. Les enfants entre-sexués sont soumis à des interventions chirurgicales afin de maintenir ces rapports entre le sexe biologique et le genre social. Le sexe social n'est donc pas seulement un phénomène qui doit nier sa gestion continue; le sexe social doit produire deux sexes *a priori* qui, par la suite, prendront la place d'origine des sexes sociaux. Ce processus métaleptique substitue l'effet des sexes sociaux (corps biologiques sexués de façon binaire) à sa cause.

LE DISCOURS PSYCHIATRIQUE :

L'effacement du transsexualisme

Le transsexualisme est une condition à la fois psychologique, psychique, anatomique et (surtout) médicale. Un transsexuel est une personne née homme qui s'identifie comme femme, tandis qu'une transsexuelle est une personne née femme qui s'identifie comme homme. C'est une condition qui s'est manifestée récemment : la première opération transsexuelle au Canada a été faite en 1974 à Toronto. Dans les critères diagnostiques du transsexualisme, on a recours aux genres binaires, établis avant la culture. On définit ainsi le transsexualisme :

Les individus présentant ce trouble se plaignent habituellement de l'inconfort qu'ils ressentent en portant les habits correspondant à leur propre sexe anatomique. Cet inconfort conduit fréquemment au travestissement (port des vêtements du sexe opposé). Ces sujets choisissent souvent des activités que notre culture a tendance à associer à l'autre sexe. Ils trouvent souvent que leurs organes génitaux sont répugnants, ce qui peut aboutir à une demande réitérée de changement de sexe par des procédés chirurgicaux ou hormonaux.¹⁸

Le transsexualisme se différencie du travestissement – les hommes qui portent les vêtements féminins et qui trouvent le plaisir sexuel dans cet acte¹⁹. En général, on affirme que les travestis se présentent comme des femmes, mais que les transsexuels s'identifient comme femmes. Cette revendication se fonde sur cette condition. Un transsexuel homme → femme doit s'appeler «femme», afin de recevoir la chirurgie qui change son sexe. Avant qu'on puisse passer à cette étape, il faut vivre comme une femme pour une durée qui varie entre 6 mois et 2 ans (selon la région). Le but de cette exigence est de voir comment la personne se débrouillera : comment elle négociera les situations quotidiennes en tant que femme. Est-ce que sa présentation est «crédible», est-ce qu'il y a doute sur son sexe biologique?

Les psychiatres connaissent bien les difficultés de la situation transsexuelle. On sait, comme dans le cas

d'Agnes, que la gestion des comportements féminins ou masculins est continue et contingente. À cet égard, on conseille aux transsexuel(le)s de s'inventer une histoire personnelle qui accorde leur sexe biologique à leur *genre* désiré. Une transsexuelle femme → homme parlerait, par exemple, de son enfance de garçon. Selon les psychiatres, cette révision assure une continuité aux présentations des transsexuel(le)s. C'est une intervention qui, d'après eux, permet une présentation vraisemblable.

De plus, les transsexuel(le)s ne peuvent pas obtenir la chirurgie n'importe où : il leur faut négocier avec l'institution médicale. Les critères de définition sont très importants et, pour être considéré(e) comme un(e) «vrai(e)» transsexuel(le), on doit les suivre à la lettre. Sandy Stone observe qu'après la publication du *The Transsexual Phenomenon* en 1966²⁰, la présentation du *genre* des transsexuel(le)s correspondait aux critères diagnostiques élaborés dans ce livre. Par exemple, dans la recherche de Harry Benjamin, on n'a pas parlé d'une vie sexuelle physique; dans le contexte clinique, les transsexuel(le)s n'osaient pas en discuter non plus. Stone remarque à propos de cette correspondance «fabriquée» :

It took a surprisingly long time – several years – for the researchers to realize that the reason the candidates' behavioral profile matched Benjamin's so well was that the candidates, too, had read Benjamin's book, which was passed from hand to hand within the transsexual community, and they were only too happy to provide the behavior that led to acceptance for surgery.²¹

Reprenons le cas d'Agnes. Elle s'est appelée femme malgré son sexe. En 1958, elle mesurait 38-25-38, et quand on lui a demandé si elle prenait des hormones femelles, elle a répondu non. Elle se présentait comme un cas aberrant de la nature; la science pourrait régler sa condition. Dans une entrevue avec son médecin en 1966, elle avouait néanmoins qu'elle était génétiquement un homme qui prenait des œstrogènes depuis l'âge de douze ans²². Agnes était au courant des pratiques institutionnelles qui définissent et produisent les conditions de son statut. Il était plus facile de se présenter comme une aberration génétique que comme un homme qui voulait devenir femme. Le recours à la biologie manifeste comment ces pratiques institutionnelles sont toujours déjà sexuées.

La représentation transsexuelle visait à réaliser les critères diagnostiques des psychiatres, pratiques sexuelles et interventions cliniques qui figent et produisent sexes et genres binaires :

In practice this meant that the candidates for surgery were evaluated on the basis of their *performance* in the gender of choice. The criteria constituted a fully acculturated, consensual definition of gender,

*and at the site of their enactment we can locate an actual instance of the apparatus of the production of gender.*²³

La contradiction est flagrante : les transsexuel(le)s ont besoin des médecins pour accéder à la chirurgie, mais ils/elles doivent correspondre aux définitions psychiatriques de la transsexualité. Ou comme le dit Stone : «[w]hose story is this, anyway?»²⁴.

Essayer de se prendre pour une «vraie» femme ou un «vrai» homme (selon le critère génétique), inventer une histoire personnelle qui nie une histoire sexuée, se définir par rapport au discours psychiatrique, c'est l'éliation de la spécificité transsexuelle. Le transsexualisme se définit alors par son propre effacement.

Michel Foucault a bien démontré comment les pratiques juridiques et médicales ont produit la catégorie «homosexuel»²⁵. Mais la production de cette minorité sexuelle a, en même temps, engendré un discours inversé – un lieu où les homosexuels reprennent cette classification et luttent pour leurs droits civils. Le cas des transsexuel(le)s est nettement différent, puisque sa mise en discours étouffe les voix transsexuelles. Comme Sandy Stone le remarque, «it is difficult to generate a counter-discourse if one is programmed to disappear»²⁶. Comment négocier cet effacement? Comment les transsexuel(le)s écrivent-ils/elles leurs propres histoires?

LA SOCIOSEMIOTIQUE DU MILITANTISME TRANSSEXUEL

L'articulation de la spécificité transsexuelle dégage simultanément son inscription, puis son éliation discursive. Tandis que le discours psychiatrique privilégie les énoncés des transsexuel(le)s, du type «je suis une femme», la présentation «acceptable» et la révision d'une histoire personnelle, le militantisme transsexuel met l'accent sur les conditions de possibilité de ces énoncés. Au niveau de la sociosémiotique, ces stratégies actualisent ce que van Schendel décrit comme «une condition dynamique des actes de discours»²⁷. Voyons quelques exemples.

Kate Bornstein, transsexuel homme → femme qui s'identifie comme lesbienne, explique que la construction d'une histoire personnelle, qui nie le corps sexué d'un(e) transsexuel(le), a recours au discours idéologique de la famille hétérosexuelle. Le fait qu'un transsexuel soit obligé de s'identifier en tant que femme veut dire qu'elle doit passer par l'identification hétérosexuelle, puisque le discours psychiatrique ne considère jamais les autres identifications sexuelles hors du modèle de la perversion. Bornstein le dit franchement :

transsexuals are told in therapy to invent lies about their lives. They're supposed to make up a past with other genders.... I'm supposed to stand here tonight and tell people that I want a husband and a white picket fence. I don't want a husband. I

don't want a white picket fence. I want my girlfriend wearing a strap-on leaning over me in bed, and I want to taste her sweat. Transsexuality is the only condition for which the therapy is to lie. And queer desire is the only form of love for which the cultural solution is to lie.²⁸

Ou bien, le cas d'une transsexuelle qui s'identifie comme un gai :

In my experience of living as a homosexual man, I have found the gay men's community very accepting... However, along with the good times comes the bad. Ironically, I have been diagnosed with AIDS, still seen as a gay man's disease. But somehow it seems like just one more hassle with a body that's never cooperated with me anyhow. I took a certain pleasure in informing the gender clinic that even though their program told me I could never live as a gay man, it looks like I'm going to die like one.²⁹

Sullivan et Bornstein explorent la dissonance entre la définition hégémonique du transsexualisme et leurs propres expériences. On rejette les énoncés transsexuels autorisés par les psychiatres, et on interroge le processus discursif qui en établit la valeur.

Le discours d'une présentation «acceptable» a été souligné par quelques transsexuel(le)s militant(e)s. Encore une fois, on privilégie l'énonciation de ce discours plutôt que ses effets :

Often we want to pass as non-transsexuals because of an unexpressed conviction that only non-transsexual women define femaleness, and, therefore, the best we can do is imitate them and work for their acceptance. For many of us this meant that our transsexual femaleness... was somehow not enough, «less-than» [...] I used to say, «Well, sometimes I still sound like a man». And then it occurred to me. I don't sound like a man. I sound exactly and precisely like a transsexual woman... I used to feel embarrassed because I had «man's hands» or a «man's build». But I don't. I have the hands and build of a transsexual woman. I stopped defining myself in terms of other people's categories and started defining myself in terms of me.³⁰

Ici, les contributions transsexuelles aux comportements féminins et masculins étendent les frontières du genre. C'est un geste qui brise la prison binaire des corps sexués génétiques et qui laisse un espace définitif aux transsexuelles. Dans cet acte, les transsexuel(le)s deviennent des sujets qui s'articulent.

Le développement d'un vocabulaire transsexuel prolonge ce militantisme. Les stratégies linguistiques et sémiotiques démontrent le référent implicite des corps sexués :

Many of us came into [the support group] with what we have come to view as a skewed vocabulary. We referred to non-transsexual women as «real». If they were «real», what did that make us – «unreal women?» So we tried «biological women». That didn't work much better. Again, what did it make us? «Unbiological women?» «Genetic women» left us as «non-genetic women». We always seemed to be stuck as «non-somethings» when we wanted to affirm our identity and experience. So we tried to turn it around. Suppose we, being us, defined ourselves as us, and defined them as not-us. This yielded immediate and practical results. They simply became «non-transsexuals!»³¹

Barbara Warren explique que récemment les transsexuel(le)s ont changé la façon d'épeler le mot lui-même :

[...] the dropping of [...] the second «s» from the traditional spelling of the word «transsexual» was initiated by some members of the transsexual community to articulate the concept of an ongoing identity beyond the transition phase.³²

L'inscription classique du transsexualisme fait une distinction entre les transsexuel(le)s qui ont subi la chirurgie, et ceux/celles qui sont «pré-opéré(e)s». Pourtant, il y a beaucoup de transsexuel(le)s qui demeurent «pré-opéré(e)s» durant leur vie entière. Il y en a qui n'ont pas assez d'argent pour accéder à la chirurgie, d'autres qui ne savent pas s'ils/elles veulent s'y soumettre, et, enfin, certain(e)s refusent le modèle linéaire de leur condition. Définir le transsexualisme en fonction de «stages» progressifs qui changent le corps sexué, c'est dire que les transsexuel(le)s pré-opéré(e)s ne seraient alors qu'en transition. C'est une autre façon par laquelle le discours psychiatrique nie la spécificité transsexuelle. Mais, de plus en plus, les transsexuel(le)s refusent cette distinction nette. On s'identifie comme «transsexuel(le)», geste qui unit les personnes ayant subi la chirurgie et ceux/celles qui ne l'ont pas subie. En outre, quelques individus réclament l'identité d'un(e) transsexuel(le) *non opéré(e)* – une stratégie qui rejette les critères psychiatriques du transsexualisme et qui imagine la position autrement³³.

Si le transsexualisme se définit par la chirurgie sur un corps sexué, on pourrait dire que l'état renforce la division binaire entre les sexes sociaux, les hommes et les femmes³⁴. À cet égard, l'introduction du mot *transgenre* (en anglais, *transgender*) affirme qu'il s'agit d'une question de *genre*. «Transgenre» désigne les personnes qui vivent hors du régime hégémonique des rapports mimétiques entre sexe et genre : transsexuel(le)s, travestis, femmes qui se présentent en tant qu'hommes (*passing women*)³⁵, *drag queens*³⁶, androgynes et hermaphrodites. L'invention du mot *transgenre* unit ces identités diverses, tout en rappelant les conditions discursives qui les produisent :

In recent years a community has begun to emerge that is sometimes referred to as the gender or transgender community. Within our community is a diverse group of people who define ourselves in many different ways. Transgendered people are demanding the right to choose our own self-definitions. The language used in this pamphlet may quickly become outdated as the gender community coalesces and organizes – a wonderful problem.³⁷

Comme le précise Leslie Feinberg, la désignation *transgenre* comprend le réseau de relations textuelles et (surtout) institutionnelles dans lesquelles le mot circule. On se nomme, mais on reconnaît que ce nom pourrait être transformé par les discours dominants tels que la psychiatrie. Mettre l'accent sur ces réseaux, sur les actes de discours plus que sur les énoncés, est une pratique qui traverse l'histoire dans un discours³⁸.

Ces problèmes linguistiques sont peut-être plus délicats en français, langue qui n'a pas de mot pour désigner le *gender*. Certes, l'inscription actuelle du transsexualisme relève d'opérations sexuées dans le langage lui-même. Un homme qui devient une femme, par exemple, est *transsexuel*, tandis qu'on désigne une femme qui devient un homme par le terme *transsexuelle*. Remarquons que les accords de ces deux mots nous indiquent le sexe biologique d'une personne, mais non le *genre* auquel elle s'identifie. Ce recours aux origines génétiques se manifeste à travers le langage, surtout dans l'emploi des déictiques. Une femme qui s'identifie et qui veut être considérée comme un homme, par exemple, est spécifiée par le pronom «elle». C'est une fonction linguistique qui exige un rapport mimétique entre sexe biologique et sexe social, au moyen de l'emploi obligatoire des déictiques déjà déterminés par les normes sociales³⁹. Autrement dit, si vous avez – ou aviez – un pénis, on vous désignera par le «il», malgré votre présentation sociale.

Ainsi, ces questions ne sont pas seulement d'ordre linguistique; elles ont des implications au plan politique. Explorons le cas de Sylvain Veilleux, un transsexuel québécois. Dans un jugement rendu le 2 juin 1992, on lui accorde le droit de visiter ses enfants habillé en femme⁴⁰. Un mois plus tard, cependant, on lui refuse la garde de ses enfants⁴¹. Deux articles parus dans *La Presse* décrivent ces événements. Dans les deux exemples, l'emploi du pronom «il» pour désigner Sylvain nie sa spécificité transsexuelle⁴². On le désigne avec le titre «monsieur», postulant ainsi qu'il joue un rôle féminin :

M. Veilleux pourra dorénavant jouer à la maman avec ses deux enfants...

M. Veilleux, âgé de 26 ans, s'habille en femme depuis maintenant dix mois, mais sa voix demeure celle d'un homme. Et pas seulement sa voix. On devine vite en le voyant que sa transformation sexuelle est encore inachevée.⁴³

La négation de sa présentation «acceptable» apparaît dans l'affirmation qu'il a la voix d'un homme (qu'est-ce au juste qu'une voix d'homme?), mais aussi en disant qu'il «s'habille en femme» et joue «à la maman»⁴⁴. L'utilisation du pronom «il», ainsi que le mot «transsexuel» (accordé au masculin), nous indiquent que ce sont seulement les femmes génétiques qui ont le droit de se présenter «en femme». L'article n'élabore point sur les comportements féminins de l'épouse de Veilleux. Elle est une femme, tandis que *lui*, il joue⁴⁵. Cette stratégie argumentaire culmine dans le refus de la garde de ses enfants :

Il prétendait qu'en devenant femme, il serait davantage en mesure que son ex-épouse d'assurer la garde de ses enfants.⁴⁶

La convergence de ces approches linguistiques, déictiques et argumentaires rend l'identité transsexuelle impossible. Si le mot lui-même annule la position transsexuelle, peut-être faut-il inventer d'autres moyens d'exprimer le concept. À cet égard, je suggère qu'on utilise le terme *transsexe*⁴⁷. C'est un terme dont on tire avantage, à mon avis, puisqu'il nous donne le sens de la spécificité transsexuelle sans délimiter les frontières de l'identité. Le terme inclut ceux et celles qui ont subi la chirurgie, ainsi que ceux et celles qui sont pré- ou non opéré(e)s. Comme l'épellation du mot *transsexual* (un «s»), on marque le processus continu de l'état transsexuel, au-delà d'un modèle de transition⁴⁸.

Au risque d'aliénation intellectuelle dans un milieu francophone, je suggère également qu'on utilise le mot *transgenre*. La différence linguistique entre les critiques féministes francophones et anglophones est, dans un sens, énorme. Les premières se servent de l'idée d'une classe de sexes, tandis que les anglophones exploitent le concept de *gender*. Il me semble que la notion d'une classe de sexes est très importante pour une analyse matérialiste des rapports entre les hommes et les femmes. Mais ce travail occulte les opérations discursives qui produisent deux sexes binaires et prennent les corps sexués comme seul point de départ. Comme on l'a déjà dit, on actualise ainsi une opération métaleptique : prendre l'effet du *genre* (les corps sexués) pour la cause. Comme tous les appels aux origines génétiques, ce geste élide les transsexes.

La notion de *genre*, par contre, comprend les régulations hégémoniques des rapports obligatoires entre sexe biologique et rôle social. On reconnaît non seulement une subjectivité transsexuelle, on fait sauter les limites binaires des sexes biologiques et des rôles sociaux. En outre, le *genre* met l'accent sur la production des corps sexués, sur ce que van Schendel décrit comme «l'acte de discours» plus que le discours lui-même⁴⁹. Le *genre* établit donc une coalition politique et théorique entre les femmes génétiques et les transsexes. Ceci est une voie de recherche peu développée dans la critique féministe francophone⁵⁰.

Introduire le terme *transgenre*, c'est aller plus loin. C'est forcer la reconnaissance des transsexes dans ce monde et refuser l'invisibilité qui leur est dévolue. C'est offrir une vision du *genre* que les transsexes préciseront, une articulation qui dépasse l'opposition homme/femme. C'est inscrire la spécificité transsexuelle⁵¹.

CONCLUSION :

libération et énonciation transsexuelles

Le travail militant des transsexes confirme les idées sociosémiotiques qui visent à comprendre non seulement le sens d'un signe, mais aussi ses conditions de production. On rejette l'énoncé psychiatrique du transsexualisme, énoncé qui efface la localisation transsexuelle. En même temps, on démasque le référent implicite d'un corps sexué dans la critique féministe. Ce geste dédoublé comprend que le *genre* est un idéologème⁵². C'est une proposition doxale qui nie son propre caractère génératif. Le défi pour la sociosémiotique, c'est de théoriser cet effacement, de théoriser l'éliision entre l'énonciation et l'énoncé, entre comment on s'articule et qu'est-ce qu'on est capable de dire.

L'idéologème n'est pas un énoncé lui-même⁵³. Néanmoins, nous n'avons que des énoncés. Ou comme l'écrit van Schendel, «[u]n déplacement est effectué de l'idéologème à l'idéologie, [et] l'idéologème disparaît»⁵⁴. On ne sera pas étonné que les transsexes disparaissent en même temps que l'idéologème de *genre*.

Les transsexes dévoilent comment l'idéologème de *genre* présente ses énoncés en tant que son énonciation. Une analyse sociosémiotique ainsi qu'une pratique militante travailleraient à cette conjoncture de glissement. Comme l'affirme Sandy Stone, ces personnes «begin to write oneself into the discourses by which one has been written»⁵⁵.

Lorsqu'on identifie la spécificité transsexuelle, lorsque les transsexes deviennent visibles, on peut développer les politiques sociales qui répondent à leurs besoins spécifiques. À ce jour, il existe très peu de choses pour les transsexes dans le domaine. Au Canada, aucun programme d'éducation sur le SIDA, aucun droit reconnu aux transsexes dans les prisons, aucun Conseil de l'identité de *genre* qui affirme la position transsexuelle.

Le travail sociosémiotique sur l'idéologème est utile donc pour le développement d'une politique progressiste. Émergeant de la tradition marxiste, cette idée nous oblige à considérer les relations entre la pensée et l'action sociale. C'est une pratique intellectuelle qui reste toujours pertinente pour les communautés transsexuelles.

Je tiens à remercier Solange Arsenault et Gilles Thérien pour leurs lectures détaillées du texte ainsi que le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

1. Voir M. Mackie, *Exploring Gender Relations*, Toronto, Butterworths, 1983; et J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.
2. Voir C. Guillaumin, «Pratique du pouvoir et idée de Nature (I). L'appropriation des femmes», *Questions féministes* 2, 1978, p. 5-30; N. C. Mathieu, *L'Anatomie politique : Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991; H. Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism : Towards a More Progressive Union» dans L. Sargeant (ed.), *Women and Revolution*, Montréal, Black Rose Books, 1981; D. Smith, *The Everyday World as Problematic : A Feminist Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
3. M. van Schendel, «L'idéologème est un quasi-argument», *Texte*, n° 5/6, 1987, p. 94. Voir aussi van Schendel, «Agaguk d'Yves Thériault : Roman, Conte, Idéologème», *Littérature*, n° 66, mai 1987, p. 47-77.
4. Van Schendel, *op. cit.*, p. 94.
5. Question terminologique difficile à résoudre. Dans la critique féministe française (cf. Guillaumin et Mathieu), on parle des «sexes sociaux» ou d'une «classe de sexes» afin de désigner ce qu'on appelle le *gender* en anglais. J'utilise le terme «genre» ici, car il désigne non seulement les corps sexués mais aussi la production discursive de ces corps. À cet égard, le *genre* est binaire dans ses manifestations hégémoniques, mais il n'y est pas limité. Du point de vue des transsexuel(le)s, la notion de genre est plus utile – au niveau de la politique – que celle des «sexes sexués», puisqu'on laisse un espace aux transsexuel(le)s pour définir le concept. Cette problématique deviendra plus claire, j'espère, au cours de ce travail.
6. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1967.
7. *Ibid.*, p. 117.
8. *Ibid.*, p. 146-9.
9. *Ibid.*, p. 141.
10. *Ibid.*, p. 137.
11. S. Kessler et W. McKenna donnent une analyse ethnométhodologique du *genre* qui est plus élaborée que celle de Garfinkel (dans *Gender : An Ethnomethodological Approach*, New York, John Wiley and Sons, 1978).
12. J. Butler, *op. cit.*, p. 7.
13. Le terme «entre-sexué» désigne les enfants qui n'ont pas d'organes génitaux identifiables masculins ou féminins à la naissance. Cette catégorie inclut les hermaphrodites, les eunuques, ainsi que les personnes ayant des chromosomes XXY.
14. En général, les femmes génétiques ont deux chromosomes «XX», tandis que les hommes génétiques ont une paire de chromosomes «XY». Un transsexuel homme -> femme prendrait des hormones d'œstrogène («X») afin de devenir femme au niveau de la biologie.
15. S. Kessler, «The Medical Construction of Gender : Case Management of Intersexed Infants», *Signs*, vol. 16, n° 1, Fall 1990, p. 12.
16. Voir E. Fox-Keller pour une analyse stimulante des pré-supposés sexués dans les discours médicaux (*Reflections on Gender and Science*, New Haven, CT, Yale University Press, 1985).
17. Kessler, *op. cit.*, p. 13.
18. American Psychiatric Association, *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, trad. de P. Pichot et alii, Paris et New York, Masson, 1983, p. 284.
19. On doit noter que les psychiatres ne laissent aucune place pour les hommes qui veulent porter des vêtements «féminins» sans gratification sexuelle, ni pour les femmes qui portent les vêtements «masculins». La taxonomie sert à définir les frontières du débat.
20. H. Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, New York, Julian Press, 1966.
21. S. Stone, «The Empire Strikes Back : A Posttranssexual Manifesto» dans *Body Guards : The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, J. Epstein et K. Straub (eds.), New York, Routledge, 1991, p. 291.
22. Garfinkel, *op. cit.*, p. 287.
23. Stone, *op. cit.*, p. 291 (elle souligne).
24. Stone, *op. cit.*, p. 293.
25. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
26. Stone, *op. cit.*, p. 295.
27. Van Schendel, *op. cit.*, p. 94.
28. Tiré d'un discours qu'elle a donné à Toronto en mars 1992. Une version publiée est disponible dans la revue «Underground» *Homocore Toronto* (n° 1, 1992).
29. L. Sullivan, «Sullivan's Travels», *The Advocate*, June 1989, p. 69-71.
30. Dépliant du groupe «Survivors of Transsexuals Anonymous», New York, 1990.
31. *Loc. cit.*
32. B. Warren, «Transsexuality, Identity, and Empowerment : A View From the Front Lines», *Sex Education and Information Council of the United States (SEICUS) Report*, vol. 21, n° 3, Feb./March 1993, p. 14.
33. La couverture d'une revue transsexuelle, *Transsexual News Telegraph* (n° 1, summer 1993), par exemple, présente une femme transsexuelle qui brûle la lettre qui lui donne la permission d'avoir sa chirurgie.
34. Voir D. Billing et T. Urban, «The Socio-Medical Construction of Transsexualism : An Interpretation and Critique», *Social Problems*, vol. 29, n° 3, Feb. 1982, p. 266-282 et J. Raymond, *The Transsexual Empire : The Making of the She-Male*, Boston, Beacon, 1979.
35. J. Nestle (*A Restricted Country*, Ithaca, Firebrand Books, 1987) et J. Wheelwright (*From Amazons to Military Maids : Women Who Dressed as Men in the Pursuit of Life, Liberty, and Happiness*, Boston, Pandora, 1989) examinent les expériences des femmes qui vivent au masculin.
36. On fait la distinction entre les travestis et les *drag queens* même dans les milieux francophones. Les travestis sont des hommes qui se présentent en tant que femmes. D'habitude, on joue le rôle d'un personnage célèbre, Mae West, Édith Piaf ou Barbara Streisand. Les *drag queens*, par contre, ne jouent pas le rôle d'une femme célèbre, elles créent plutôt leurs propres significations comme *drag queens*. Par exemple, on devient la préposée au comptoir du «Dunkin' Donuts», ou bien la maîtresse de maison des années soixante. Les femmes génétiques peuvent être des *drag queens* aussi. À Montréal, la différence entre les travestis et les *drag queens* se manifeste dans les bars : l'«Entrepeau» et «Café Cléopatra» pour les travestis, le «Lézard» pour les *drag queens*. Cette distinction reste dans la communauté

transgenre : les études intellectuelles sur ce phénomène la négligent méthodiquement. (Par exemple, M. Garber, *Vested Interests : Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, New York, Routledge, 1992.) Une analogie se trouve dans la notion du *queer*, mot qui n'a pas d'équivalent en français. De plus en plus, quelques francophones l'utilisent afin d'inclure toute personne marginalisée par l'hégémonie hétérosexuelle (les bisexuel(le)s, les transsexuel(le)s, les sadomasochistes, les travesti(e)s, etc.). *Queer* se différencie de *gai* ou *lesbienne* puisque le terme renferme des identifications sexuelles variées. Voir L. Duggan pour une élaboration d'une théorie et d'une politique *queer* («Making It Perfectly Queer», *Socialist Review*, vol. 22, n° 1, Jan. / March 1992, p. 11-32). Notons aussi que beaucoup d'intellectuel(le)s américain(e)s utilisent le terme *queer* en faisant référence seulement aux lesbiennes et aux gais. Voir, par exemple, T. de Lauretis, «Introduction : Queer Theory, Lesbian and Gay Sexualities», *Differences*, vol. 3, n° 2, summer 1991, p. iii-xviii.

37. L. Feinberg, *Transgender Liberation : A Movement Whose Time Has Come*, New York, World View Forum, 1992, p. 6.
38. Par conséquent, une question méthodologique est évidente : si nous (les intellectuel(le)s) voulons étudier les personnes des communautés transgenres, ou si nous analysons les représentations qui traitent de leurs réalités, nous ne pouvons pas le faire sans dialogue avec ces personnes. Un travail sociosémiotique, autrement dit, est ethnographique dans la mesure où on situe les significations étudiées dans leurs contextes socio-historiques.
39. Dans les communautés transsexuelles francophones, on renverse ces désignations : «elle» et «une transsexuelle» pour les hommes génétiques qui vivent au féminin, «il» et «un transsexuel» pour les femmes génétiques qui vivent au masculin.
40. Voir S. Colpron, «Le tribunal permet à un transsexuel de voir ses enfants habillé en femme», *La Presse*, 4 juin 1992, A4.
41. Voir l'article (*Presse Canadienne*) «Sylvain, le transsexuel, n'aura pas la garde de ses enfants», *La Presse*, 10 juillet 1992, A5.
42. D'habitude, lorsqu'un(e) transsexuel(le) s'identifie comme transsexuel(le) et se présente en homme ou en femme, il/elle choisit un nom qui s'accorde avec son identification de *genre*. Le fait que les rapports médiatiques ne donnent pas le nom de «Sylvain» Veilleux au féminin actualise la négation de son transsexualisme unique.
43. Colpron, *op. cit.*, A4.
44. Remarquons la contradiction que les transsexuel(le)s vivent quotidiennement. Tandis que les psychiatres et les médecins exigent qu'on passe pour les femmes ou les hommes «vrai(e)s», les médias et la loi constatent qu'on «joue» ce rôle. Alors on peut refuser aux transsexuel(le)s le droit de garder leurs enfants. À Sylvain Veilleux on a refusé ce droit, par exemple, en 1991 puisqu'on disait qu'«il» «s'est déguisé» en femme. Pour plus de détails, voir Colpron, *op. cit.*, A4.
Au sujet de la législation, rappelons que les transsexuel(le)s sont situé(e)s dans le binarisme des sexes

sociaux. L'État, néanmoins, les traite d'une façon sexuée. Par exemple, lorsqu'un homme transsexuel est arrêté et mis en prison, on le met avec des hommes et on le prive de ses hormones femelles.

Les transsexuel(le)s ne sont pas reconnu(e)s par l'État en tant que transsexuel(le)s : ils/elles ne peuvent changer leur identification personnelle qu'après la chirurgie. À cause de cette situation, ils/elles doivent travailler dans les endroits clandestins (bars, prostitution, etc.). Il n'y a pas beaucoup d'employeurs qui veulent engager une «femme» qui a le nom officiel d'un homme. En outre, il y a une contradiction entre ce que les psychiatres disent (il faut vivre en femme ou en homme) et ce que la législation dit (vous êtes «vraiment» un homme/une femme). Voir C. Piat pour une analyse plus détaillée de ces problèmes juridiques (*Elles... «les travestis» : La vérité sur les transsexuels*, Paris, Presses de la Cité, 1978).

45. J. Butler, *op. cit.*, examine le genre [*gender*] comme un performatif.
46. *Presse Canadienne*, *op. cit.*, A5 (je souligne).
47. B. Tully utilise aussi le mot *transsex* (*Accounting for Transsexualism and Transhomosexuality*, London, Whiting and Birch, 1992, p. 196).
48. C'en est qu'une suggestion que j'offre ici. On peut penser au terme «transsexué(e)» afin d'indiquer une personne après chirurgie. Je propose qu'on puisse garder «transsexuel» ou «transsexuelle» à la forme adjectivale, comme dans la phrase «l'énonciation transsexuelle».
49. Van Schendel, *op. cit.*, p. 94.
50. Le travail ethnométhodologique en anglais, par contre, étudie les transsexes afin de mieux comprendre les rapports de *genre* pour tous et toutes. On commence une pratique de coalition entre les sexes génétiques et les transsexes, même si on n'arrive pas toujours à l'élaborer.
51. De peur que ma suggestion paraisse impérialiste, dans la mesure où je privilégie les racines anglophones du terme *transgender*, notons que les militant(e)s hispanophones utilisent le mot *transgéneras* (et *queer*). Voir P. Dalton, «Una Perspectiva Anarquista Sobre La Política Queer», *Amor y Rabia*, vol. 4, n° 2, Abril / Mayo 1993, p. 4-5.
52. P. Noizet, dans sa thèse de doctorat en sémiologie à l'UQAM (*L'idée moderne d'amour : entre sexe et genre : vers une théorie du sexologème*, 1993), écrit que le sexe est un idéologème. Il me semble que Noizet oublie la production discursive des sexes binaires, et donc actualise le *genre* dans sa propre analyse. Certes, elle a été influencée par Guillaumin (entre autres), mais le fait que Noizet prenne les énoncés de l'idéologème de *genre* («il n'y a que les hommes et les femmes») comme son point de départ démontre l'élimination continue de son énonciation. Travailler à cette énonciation, comme je le propose, est une pratique utile pour la libération transsexuelle.
53. Van Schendel, *op. cit.*, p. 94.
54. Van Schendel, *op. cit.*, p. 108.
55. Stone, *op. cit.*, p. 299 : «...commencent à s'inscrire dans les discours par lesquels on a été inscrit». Stone poursuit en écrivant qu'il faut s'identifier en tant que «*posttranssexual*». Ne voulant pas nier sa spécificité transsexuelle, elle invente son propre vocabulaire.

LECTURE CRITIQUE

Des mondes possibles

par Marie Carani

Sur la base d'une intense réflexion sur l'actualité comme sur la pertinence des mondes possibles en cette fin de siècle et en ce changement de millénaire, les conservateurs-invités Serge Fisette et Claude-Maurice Gagnon ont proposé l'été dernier une surprenante exposition conjointe intitulée *Espaces privés 1993 : Sculptures*. L'événement se déployait en douze stations tant à l'extérieur, dans le magnifique jardin entourant la Maison Hamel-Bruneau de Sainte-Foy, lieu ciblé de l'événement, qu'à l'intérieur, dans les différentes pièces du rez-de-chaussée de cette ancienne résidence transformée depuis quelques années déjà en centre d'exposition. Cuisine, salon, salle de séjour, chambre, vestibule étaient ainsi investis en parallèle aux espaces paysagers extérieurs. Une démarche d'exploration et de mise en scène – qui (nous) en dit long matériellement et symboliquement sur une certaine idée du réel simulacré, sur son hétérogénéité, certes, mais d'entrée de jeu sur les interrelations fragmentaires qui le définissent, qui le (re)composent périodiquement dans l'ici-maintenant – était à l'œuvre qu'il nous importe ici de clarifier, de circonscrire davantage.

L'extérieur

Le nomadisme curieux, quelque peu frondeur, impénitent, est l'élément embrayeur du parcours extérieur. Les œuvres ont en commun de s'y déployer sur le site naturel et de composer avec lui ou avec la configuration du jardin, tantôt dans la clairière, tantôt entre les arbres, tantôt avec les fleurs du centre d'exposition. Le degré d'intimité avec ce lieu varie cependant d'une œuvre à l'autre, car elles ont toutes été conçues sur place par les artistes et dans des matériaux plus ou moins lourds respectivement : acier, ciment, pierre, bois, métal. La multidirectionnalité et l'amplitude y sont toujours à l'honneur par contre,

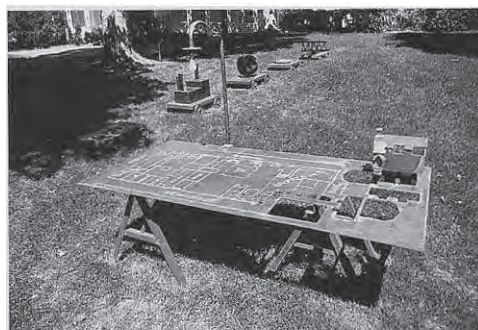
sans effort exagéré. Il serait, en effet, carrément artificiel de la part du conservateur de concevoir arbitrairement un noyau central, à savoir une articulation générative centralisée.

Cette multiplication des points de focus et de perception spatiale joue à cet égard avec notre hyper-volonté cartésienne de tout contrôler et, en corollaire, de tout englober au premier coup d'œil. Elle permet de revoir dans une esthétique apprivoisée de la réception. C'est ainsi le langage spatial, territorial, fondamentalement décloisonné, de la sculpture actuelle qui triomphe, qui s'impose ici, par ou dans des matériaux et des techniques qui font avantageusement signe, sémiotiquement parlant.

Le Labyrinthe (1993) de Paul Lacroix est composé de troncs d'arbre (cèdre gris) prélevés du boisé sis aux alentours de l'atelier de l'artiste installé depuis plusieurs années à la campagne, sur le bord du fleuve, près de Québec. Ébranchés et mis à nu, écorcés, séparés en deux sur la longueur, disposés régulièrement sur le gazon très envahissant, présentés en formes ouvertes ou fermées, couchés sur le sol ou dressés verticalement en totems, organisés par un désordre ordonné en labyrinthe sinueux et balisé, ces troncs d'arbre permettent à Lacroix de travailler avec des notions interreliées d'*in progress*, d'ouverture du sens, de déplacement, de déambulation éphémère, de transformation, de recomposition, de minimalisme, et de s'arrêter aussi à des problèmes connexes d'ordonnance géométrique, de symétrie, de périphérie, de connotation et de réception. Cet itinéraire erratique, qui exige la déambulation active du spectateur, est d'ailleurs renouvelé et reconstitué aux quinze jours, c'est-à-dire à chaque tonte périodique du gazon. D'où une errance supplémentaire.



Christopher Varady-Szabo, *L'Atterrissage* (détail), matériaux mixtes, 1993.



Pierre Leblanc, *Mémoire de 1955 ou 2026 Roberval* (suite), acier, 1993.



Francine Larivée, *Résonances souterraines* (détail), 1993.

Se transformant métaphoriquement en artiste-jardinier qui, d'abord, intègre les éléments naturels dans son œuvre, notamment des plants de pétunias organisés en plate-bande circulaire, qui forme un cercle de couleur rouge contenant une étoile blanche et qui mime ensuite l'aménagement paysager de l'art floral, Daniel Roy utilise, pour sa sculpture intitulée *Espace* (1993), une sphère-support en tiges métalliques qui est envahie progressivement au fil de l'été, tant au niveau du sol qu'à celui de la sphère, par la végétation envahissante, grimpante, ce qui semble suggérer au visiteur que cet objet pourtant sculpté de main d'homme s'y confond et/ou est le produit même de cette ambiance écologique naturelle. De plus, thématiquement, la représentation géométrique et cosmique du globe, d'un cercle semblant placé en orbite, par l'intervention de la lumière naturelle, élabore au regard un paysage astral, un paysage de ciel et de terre, ce qui rehausse toujours davantage l'importance structurante, structuraliste même, des végétaux.

Emprise technologique et intervention médiatique – dans les limites ou les entraves que ces développements culturels récents imposent à la quête naturelle de liberté, d'imaginaire et de fantastique humains – sont les grands universaux lévi-straussiens que Christopher Varady-Szabo explore dans son œuvre intitulée *L'Atterrissage* (1993). Dans un espace étendu du jardin délimité par des arbres, l'artiste installe des roches ailées, une tour émettrice-réceptrice, une antenne à un arbre, ainsi que des ailerons de requin de fabrication artisanale émergeant du sol et qui, semblant circuler entre ces arbres, sont dotés, chacun, tels des fusées ou des requins téléguidés, d'une petite antenne de communication qui reprend celle de la tour émettrice principale. Des notions métaphoriques de vol aérien (au-dessus du réel réaliste), d'animaux marins (nageant en et sous la surface des choses), d'émission et de lancement de signaux (de communication et de détresse), d'écrasement (au pied de l'antenne), de (perte de) contrôle et de contraintes (techniques, technologiques) sont interpellées à intervalles fixes par ce vocabulaire de signes soufflés autour du désarroi, de la souffrance et de l'inquiétude profonde.

De l'autre côté du jardin, *Le Blues de la cité* (1993) de Luc Forget est un autre cri assez semblable, à propos cette fois de la précarité et de l'éphémérité des vestiges socioculturels et socio-contextuels laissés à l'humanité par l'urbanisation et l'architecture contemporaine depuis la fin du siècle dernier. L'œuvre de Forget est prétexte à une réflexion sociologique sur le cocon physique (et privé) de vie individuelle que représente l'habitat humain, sur le patrimoine collectif qu'il supporte, sur les traces culturelles d'un récent passé moderne qu'il nous laisse, ainsi que sur les différentes pratiques de destruction, de masquage et de vide culturel qui ont été mises en œuvre en vertu des besoins ou des contraintes socio-économiques des développeurs immobiliers. Car ces derniers ne tiennent jamais compte de l'archéologie comme de l'histoire existante dans leurs prises de décision. Le spectateur pénètre ainsi par ses déambulations incertaines, hésitantes, dans une cité en mutation, en bouleversement, en transformation, dont les grands immeubles monolithiques semblent régir et diriger tous les jeux de Pouvoir.

Ce même espace bafoué des grands centres urbains québécois ravagés par l'exploitation immobilière et par la construction routière est au cœur des préoccupations de Pierre Leblanc dans *Mémoire de 1955 ou 2026, Roberval (suite)* (1993). Des photographies souvenirs du quartier montréalais Côte-Saint-Paul au milieu des années 50, là où l'artiste a vécu sa jeunesse, rue Roberval, où les plus vieux immeubles remontaient aux siècles passés, mais qui a maintenant été rasé pour une grande part pour faire place à un gigantesque échangeur routier, servent de points d'envol (et de points de chute à la fois) pour la reconstruction sculpturale en acier par Leblanc d'objets usuels, utilitaires, qui se (re)trouvent dans ces représentations photographiques. Leur véridicité est convoquée. Installés sur d'énormes chariots, eux aussi en acier, qui miment l'enfilade d'un train qui jadis traversait de part en part le quartier, ces objets vert-de-gris, oxydés, devenus symboliquement par le jeu même de cette coloration des éléments mnésiques, côtoient dans l'œuvre une maquette de maison perchée sur une tour d'une façon qui apparaît quasi inaccessible, impre-

nable, et une plaque-livre d'acier qui (nous) transmet des données-rappels, tel un ancien plan du quartier lui-même ou un vétuste escalier de perron d'une maison d'antan.

À l'instar de l'œuvre de Luc Forget, l'autobiographie, le retour sur soi, la mémoire et l'éphémère jouxtent donc ici une critique radicale du cadre bâti comme trace contextuelle, comme signe socioculturel tangible de notre inhumanité accomplie, c'est-à-dire comme espace significatif personnel et collectif en même temps. Dans cet espace architectural des choses, à l'égal des *Résonances souterraines* (1993) de Francine Larivée, un passage de frontière vers l'intériorité des êtres, vers l'architecture intérieure du logis – dans ses dimensions protectrices, in/confortables, intimistes, fonctionnelles – se matérialise, s'affirme, s'enclenche perceptuellement.

L'intérieur

L'autobiographie comme structure de représentation, comme contexte psychosocial pulsionnel, sensuel, sexuel, ludique, voire licencieux, libertaire, est l'idée de départ des 6 scènes d'intérieur domestiques simulacrées qui invitent visuellement le spectateur à entreprendre en lui-même un voyage lyrique de découverte de son ambiance (incestueuse) quotidienne. Père, mère, scène primitive, jeux d'enfants, souvenirs, stade du miroir, tabous, névroses, lieux et objets de jouissance, activités et actes secrets, intimes, sont traversés épisodiquement dans chaque pièce du rez-de-chaussée comme dimensions-contacts composites, comme pièces détachées d'un puzzle, comme éléments amovibles, quasi interchangeable, d'un théâtre (ou tableau) vivant.

Microvision : cuisine (1993) de Duboisandrè offre dans l'ancienne cuisine un univers culinaire en miniature, composé de quatre petites boîtes métalliques qui sont autant de contenants pour des produits de base utilisés à tous les repas : farine, sucre, thé, café. Elles deviennent des *ready-made* recyclés à la Marcel Duchamp qui donnent à voir autrement le paysage culturel qui nous entoure de très près au moins trois fois par jour : celui de la cuisson et de la préparation des aliments ou des plats cuisinés, celui donc des sens et des plaisirs associés directement à la table. Ces

boîtes repeintes en leurs couleurs initiales sont identifiées chacune par un lettrage typographique au-dessus duquel l'artiste a placé un oculus permettant de visionner, vers l'intérieur de ces miniatures, d'autres scènes davantage miniaturisées, déformées, ritualisées, du quotidien se déroulant dans cette même cuisine et aussi dans d'autres pièces de la maison. Cette mise en perspective par le trou de la serrure de scènes de la vie privée, telle une mise en abyme, vise à la fois les personnages minuscules, robotisés, routiniers, que nous sommes devenus dans notre construction d'une quotidienneté archi-sécurisée, et à la fois le spectateur-regardeur lui-même en tant que voyeur occasionnel plus ou moins inconscient, impénitent, indifférent. Déformation humoristique et imaginative du quotidien, modèles réduits et modèles simulacres rendent compte ici d'un double masquage de l'être au monde : d'une part, celui de la subsistance et de la socialisation obligées qui révèlent une part intimiste importante du nous-mêmes; d'autre part, celui du déroulement et de l'évolution pseudo-cyclique de la vie telle qu'elle est vécue d'une façon parfois douloureuse et irrespirable.

L'installation *Garde-robe et les dix commandements de mademoiselle élégante* (1990-1992) de Carole Bailargeon réunit dans le même esprit dix robes-collages de taille adulte confectionnées, tels des vêtements humains, de vieux patrons de couture, récupérés, reconvertis. Ces robes sont rehaussées de pastel et accrochées (suspendues) à des cintres pour simuler installativement un lieu de rangement intime, soit un vestiaire ou une garde-robe *féminine* de la maîtresse de maison. Exposée dans le vestibule, l'œuvre comprend aussi, sur le mur, d'autres robes miniaturisées qui sont encadrées et accompagnées chacune de courts textes descriptifs ou explicatifs extraits du célèbre *Guide marabout de la jeune fille d'aujourd'hui*, datant de 1964. Les credo, les impératifs de l'étiquette et les codes vestimentaires de la jeune fille *correcte*, éduquée et bien élevée de cette époque pas trop lointaine, y sont présentés avec une ironie mordante. S'ajoutent enfin des moulages de souliers, au nombre de neuf seulement, peut-être pour inciter subtilement le spectateur à y laisser (ou à y rechercher) les siens en guise

de signe d'entrée dans l'intimité du logis et dans cette vie de famille bourgeoise contemporaine assez typique.

La question de l'univers domestique du mobilier est également la clé des *Sens inégaux* (1990) de Danielle Sauvé. L'œuvre est disposée dans une part du salon double. Invitant d'entrée le spectateur tant à la contemplation assouvissante, à la rêverie éveillée, qu'au recul angoissé devant l'état des choses, un étrange meuble de bois noirci, monochrome, aux proportions ambiguës, aux formes irrégulières, ainsi qu'aux extrémités arquées, courbes, sert de socle à un cône lumineux, iridescent, rougeâtre, éclairé de l'intérieur, qui évoque au plan de sa représentation symbolique l'idée chaude et sécurisante d'un foyer ou d'un feu ardent qui serait allumé en permanence. Une tension palpable se dégage de cet assemblage mystérieux. L'inutilité, la dysfonctionnalité même de cet ensemble composé structurellement de deux objets insolites, son aspect esthétique hétéroclite, hybride, incertain, bouleverse, déstabilise les perceptions, renverse les certitudes, engageant chez le regardeur des attitudes hésitantes, troubles, à la limite de la sécurité et de l'insécurité, de la figuration la plus plate et de la défiguration la plus expressive.

Placé avec *Microvision : cuisine* de Duboisandré dans ce qui était autrefois la cuisine, le très sensuel et sexué *Dentier de crocodile* (1993) de Paryse Martin réfère symboliquement à une bouche gigantesque, gourmande, qui renvoie le spectateur aux différents plaisirs associés au sens du goût. Là, sur un socle en fer forgé d'un vert forêt soutenu, une pulpeuse gousse en bois (recouverte d'un cuir également vert), qui rappelle cet orifice buccal (comme aussi l'orifice sexuel féminin), contient cinq seins de femmes, protubérants, amovibles, de bois rougi, qui ont l'apparence exagérément suggestive de dents croqueuses (de nourriture, d'hommes?) et dont les extrémités sont finement décorées de fleurs colorées. Ces seins en fleurs semblent ainsi prêts à nourrir, à donner la vie, à rassasier. Cette succulente œuvre installative baroque, qui est remplie d'humour, qui est investie au second degré car chargée de glissements de sens, de détournements de si-

gnification, joue subtilement encore du raffinement matériologique, de l'élégance, par ses textures, par ses formes hyper-accrocheuses, souriantes et par ses coloris saisissants. L'intime, le refoulé percutant, le superficiel et le profond, réappropriés, resurgis, constituent ici la géographie secrète du sujet.

Éloquemment, comme l'indique son titre à double sens avancé tout doucement en sous-entendu poétique, *Prends-moi la nuit* (1991) de Michel Saulnier évoque dans le même contexte intimiste, sexué, les gestes réels, imaginaires ou symboliques de la chambre à coucher. Surgissent là, dans un espace-temps nocturne, au gré d'une remontée irrépressible des profondeurs, des souvenirs psychologiques et sexuels prenants, inattendus et émouvants de l'enfance. Deux ours ou *Teddy Bears* en bois de cèdre, tendrement enlacés et enserrés dans leur sommeil amoureux, se cajolant, se rassurant par cette présence comme par cet attachement à l'Autre, sont disposés au sol devant un mur bleu foncé monochrome, ainsi picturalisé, réapproprié dans l'espace bleu nuit du lieu. Cette œuvre, où la sculpture s'appropriant la peinture se fait définitivement installation, est autant une traversée métasémiotique des frontières disciplinaires entre les arts qu'un rappel iconographique significatif de la scène primitive découverte à l'improviste, en cachette, à l'insu des parents ou que le souvenir des peurs enfantines et de la fragilité humaine dans l'isolement de la nuit. Thématiquement, l'intériorité des êtres, le besoin des Autres, l'innocence et la liberté des jeux d'enfants, la quête continue du bonheur sont pour Saulnier les thématiques nomades d'une découverte passionnante touchant l'identité, le moi, le désir, la famille castratrice, le voyage personnel en soi-même.

Puis, remarquable fin allégorique de parcours, *Tête voir. Tête muette. Tête sourde* (1992) de Gabriel Routhier exprime dans le salon double – où on trouve aussi d'un côté le travail de D. Sauvé –, avec beaucoup d'intensité et avec même une certaine violence primitive, les limites humaines et les difficultés de communication face au monde environnant. Une poétique de la détresse, de l'incommunica-

bilité entre les êtres, de la solitude et de l'enfermement psychologique émerge au contact de ces trois têtes sombres en bois. Cette poétique est reçue sous la forme de fantômes, de fantasmes, de pulsions, de désirs, de blessures profondes, d'appels ou de cris sourds, muets et aveugles. Dans *Tête voir*, l'artiste prive dès l'abord le sujet représenté, qui concerne à la fois le spectateur et nous tous, du sens de la vue en remplaçant ses yeux par des barreaux de métal et en introduisant derrière ceux-ci, à l'intérieur du crâne, un miroir réfléchissant, comme pour pointer et questionner en creux nos facultés de vision et de communication. Dans *Tête muette*, Routhier place une énorme vis dans la bouche du personnage comme pour lui interdire l'usage de la parole. Des notions ciblées et critiquables d'autoritarisme et d'intolérance s'imposent dès lors vis-à-vis de l'Autre, sa différence, ses valeurs fondamentales, son orientation philosophique, idéologique, sexuelle... Enfin, avec *Tête sourde*, où la cage de métal qui enserre et emprisonne la tête s'impose fortement au regard, l'artiste met en image et en scène un individu sans yeux et sans oreilles, qui donc ne voit et n'entend rien, mais qui toutefois, par ses lèvres rouges et ouvertes, semble toujours passionnément rechercher ou désirer établir la communication avec les Autres. De ces trois têtes inusitées, très chargées émotivement, tragiquement, surgissent un désespoir continu et un avenir incertain pour l'humanité.

D'un entre-code possible

Finalement, suscitée et activée autant à l'extérieur qu'à l'intérieur, et développée au-delà de la spécificité inventive particulière de chacun des travaux exposés, une unité nouvelle, profonde, conjointe, partagée, de l'ordre de l'identification, de l'identitaire ou du lieu de mémoire, émerge lentement au regard interpellé des spectateurs, ainsi qu'à tous les autres sens activés perceptuellement : auditif, postural, kinesthésique, olfactif, envahissant sémiotiquement tout(s) l'(es) espace(s) convoqué(s).

À ce sujet, une œuvre-mosaïque engagée, proprement écologique, celle de Francine Larivée, intitulée *Résonances souterraines* (1993) –

consistant tant par sa forme (c'est-à-dire son contenant formel) que par son contenu représentationnel en une double spirale dynamique, en développement, en déploiement du grand au petit et du petit au grand –, est installée stratégiquement par les conservateurs Fisette et Gagnon dans le *living* jaune soleil de la maison de façon à ce que les spectateurs puissent en faire tout le tour et puissent ainsi capter au passage, à travers l'attrait qu'exerce la luminosité d'une fenêtre découvrant au regard une partie du jardin extérieur où se continue l'œuvre, l'invitation au voyage, à une promenade dans ce jardin du monde qui nous est faite. Là justement où se poursuit politiquement, idéologiquement comme plastiquement la recherche de conscientisation individuelle et collective de Larivée, et où nous sommes tous invités comme participants actifs et/ou imaginaires.

On y remarquera encore, d'une part, que l'artiste travaille ainsi l'œuvre comme contenant, c'est-à-dire comme l'image d'un vase dans lequel la matière nourrit la pousse de l'arbre. Cette image est composée structurellement de quarante spirales (ou coquilles spirales) juxtaposées et est reproduite sur un film translucide, suspendu, accroché à l'intérieur de la pièce de séjour. Et, d'autre part, on verra qu'elle y problématise l'œuvre comme contenu, c'est-à-dire en un jardin de quarante petits conifères mis en spirale et disposés à l'extérieur, près de la maison, comme autant de promesses de vie. À preuve, quarante personnes viendront les mettre en terre et les nourrir à la fin de l'exposition.

Installée en transparence, on l'a dit, devant la fenêtre du *living*, l'œuvre intérieure nous convie donc irrésistiblement à l'extérieur (de nous-mêmes). En ce sens, loin d'être en opposition ou en contradiction irréductible, ces paysages intérieurs et extérieurs de l'artiste (comme ceux aussi des conservateurs et des spectateurs) se rejoignent plutôt *en écho* à travers une thématique archétypale et anthropologique qui se veut proprement archéologique (au sens de Michel Foucault). Dans cet ici-maintenant partagé qui est le nôtre, un mouvement sinueux, labyrinthique, processuel, fait d'élan et de replis,

de surface (d'apparence) et de profondeur, d'*input* et d'*output*, constitue en fin de compte un symbole de fertilité, de mutation créatrice, de mouvement, de coulée et de glissement perpétuel. Ces dialectiques constitutives, ce sont encore celles de la vie et de la mort, de la renaissance et du chaos, de l'équilibre et du déséquilibre, de l'enchaînement et de la rupture, donc d'une force dynamique, d'une énergie *in progress*, en renouvellement, en régénération.

Un message urgent

Cette perspective sensible, avancée et élargie par Larivée, véhicule somme toute un message urgent en regard de la fragilité des écosystèmes. Elle questionne les rapports interpersonnels, faisant le lien psychologique du privé au public, du soi aux Autres. De plus, elle sert de *liant* entre l'humain et le végétal, entre la maison-support et son site, entre deux ambiances particulières, celles préparées par Gagnon et Fisette, donc entre les deux volets de l'événement (bien que l'œuvre de Larivée fasse officiellement partie de l'extérieur), avec leurs œuvres connotées, avec leurs intérêts spécifiques, pour nous guider et nous diriger ainsi sans bousculades, sans ruptures, sans heurts, d'une territorialité à l'autre, nous invitant à entreprendre ou à continuer de rêver idéalement le(s) monde(s) possible(s).

La mise en scène éclatée exprime bien en ce sens un propos commun, unificateur, qui s'inscrit d'entrée dans la démarche spécifique de chacun des conservateurs, qui la prolonge dans l'espace-temps tout en rapprochant en même temps, subrepticement, leurs oppositions éthico-esthétiques manifestes de départ (c'est-à-dire espaces clos du volet intérieur versus espaces ouverts de l'extérieur), et qui, au moment de sa découverte par les spectateurs, l'espace magique d'un moment, d'un accomplissement à tout le moins, permet de saisir l'évolution et de reconstituer les diverses péripéties d'un imaginaire partagé concernant notre double quête intempestive d'identité propre et d'appartenance (forcée) au monde, quête fondamentale qui demeure toujours irrésolue, imprévisible au tournant du XXI^e siècle.

LES COLLABORATEURS...

DOSSIER : Représentations de l'Autre

JANICE DELEDALLE-RHODES

Janice Deledalle-Rhodes est née à Londres et a étudié aux Universités de Londres, de Cambridge et à la Sorbonne. Elle a enseigné aux Universités de Lyon, Tunis, Libreville et Avignon et a été invitée à donner des cours à l'Université du Québec à Montréal. Maître de conférences honoraire de l'Université d'Avignon, elle est actuellement attachée à l'Institut de Recherche en Sémiotique, Communication et Éducation à Perpignan. Outre sa thèse de doctorat d'État et de nombreux articles, elle a co-édité les Actes du IV^e Congrès de l'Association Internationale de Sémiotique (*L'Homme et ses signes*, 1992) et la traduction d'un inédit de Peirce en volume : *À la recherche d'une méthode* (1993).

FRANCES FORTIER

Frances Fortier est professeure de lettres à l'Université du Québec à Rimouski. Outre ses travaux portant sur les stratégies textuelles de Michel Foucault (à paraître), elle s'intéresse à la question de la postmodernité critique (*Tangence* 39) et aux dispositifs énonciatifs du corpus littéraire contemporain.

NADIA KHOURI

Nadia Khouri (Ph. D., McGill) enseigne la philosophie au Collège Dawson et est chercheur au Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes. Elle a publié *Le Biologique et le social* (1990), de nombreux articles sur les idéologies identitaires, et dirigé un ouvrage collectif *Discours et mythes de l'ethnicité* (1992). Elle termine un livre sur les débats constitutionnels de Meech à Charlottetown.

PIERRE L'HÉRAULT

Pierre L'Héroult est professeur titulaire au département d'études françaises de l'Université Concordia. Son enseignement et sa recherche l'ont amené à s'intéresser à la dimension métisse de la culture et de l'écriture québécoise. Auteur de *Jacques Ferron cartographe de l'imaginaire*, coauteur de *Fictions de l'identitaire au Québec*, il a aussi contribué à des ouvrages collectifs, dont *L'Étranger dans tous ses états*, *Pour un bilan prospectif de la recherche en littérature québécoise*.

ÉLISABETH MUDIMBE-BOYI

Élisabeth Mudimbe-Boyi est actuellement professeur associé au Département des études romanes à Duke University où elle enseigne les littératures d'expression française. Elle est l'auteur de plusieurs articles (*Research in African Literatures*, *Yane French Studies*, *Francofonie*, *World Literature Today*) et a édité deux numéros spéciaux : *Callaloo* «Anglophone and Francophone Women Writers» (1993) et *L'Esprit Créateur* «Post-Colonial Women Writing» (1993). Son livre *L'Œuvre romanesque de Jacques-Stephen Alexis. Une écriture poétique, un engagement politique* a été publié dans la nouvelle édition : Montréal, Humanitas/Nouvelle Optique, 1992.

KI NAMASTE

Ki Namaste fait son doctorat en sémiologie à l'Université du Québec à Montréal. Sa thèse s'in-

titule «Deconstructiver Que(e)ries : Identity, Social Semiotics, and Queer-Punk Culture».

FRANÇOIS OUELLET

François Ouellet est chargé de cours au département des littératures de l'Université Laval. Boursier du Conseil de recherches en sciences humaines, il achève un doctorat à l'Université de Paris IV consacré à l'œuvre d'Emmanuel Bove.

GILLES THÉRIEN

Gilles Thérien est professeur titulaire de sémiotique au programme de doctorat en sémiologie de l'Université du Québec à Montréal et au département d'études littéraires de la même université. Il est professeur associé en études cinématographiques à l'Université de Montréal. Ses recherches portent principalement sur la théorie des signes, la sémiotique de la lecture, la sémiologie du cinéma, l'ethno-sémiotique et sur des domaines littéraires comme les écrits de la Nouvelle-France et la littérature québécoise. Il est, entre autres, l'auteur de *Sémiologies*, de l'édition critique de *L'Antiphonaire de Hubert Aquin*, l'éditeur de *Figures de l'Indien* et prépare actuellement un essai sur *L'Indien imaginaire*. Il a publié de nombreux articles (*Voix et Images*, *Littérature*, *RS/SI*, *Protée*, *Semiotica*, *the American Journal of Semiotics*, *Littérales*, *Hors Cadre*, *TLE*, *Études françaises*, *Degrés*, etc.). Il est aussi membre du comité de direction et de rédaction de la revue *Cinémas*.

DANIEL VAILLANCOURT

Daniel Vaillancourt enseigne à l'Université de Western Ontario. Il détient un doctorat en sémiologie. Il a publié quelques articles sur la théorie littéraire, les écrits de la Nouvelle-France et la littérature française du XVII^e siècle. Ses travaux portent sur les écrits mystiques des religieuses, sur la théorie du signe en position de lecture et sur la notion de discours d'usage. Il prépare actuellement un ouvrage sur les notions de série et de figure dans l'acte de lecture, à partir d'un corpus constitué de textes de Marie de l'Incarnation, de Laure Conan et d'Anne Hébert.

ÉTUDE CRITIQUE

MARIE CARANI

Professeure d'histoire de l'art contemporain et de théorie de l'art au département d'histoire de l'Université Laval depuis 1985, Marie Carani a obtenu un doctorat en sémiotique de l'Université du Québec à Montréal. Ses travaux portent sur la sémiotique de l'art abstrait québécois, sur la perspective comme code syntaxique, ainsi que sur l'interdisciplinarité méthodologique et le décloisonnement des disciplines scientifiques. Elle a publié de nombreux articles et plusieurs interventions critiques sur l'art actuel, notamment dans les revues *Semiotica*, *RS/SI*, *Trois*, etc. Elle est également auteure d'un ouvrage sur la critique d'art montréalaise des années cinquante intitulé *L'Œil de la critique. Rodolphe de Repentigny, écrits sur l'art et théorie esthétique 1952-1959* (Éd. Septentrion, 1990).

PROCHAINS NUMÉROS

Volume 22 / no 2 : Le(s) lieu(x) commun(s)

Volume 22 / no 3 : Le faux

Volume 23 / no 1 : Les récits médiatiques

DÉJÀ PARUS (les numéros précédents sont disponibles sur demande)

Volume 12 / no 1 : Point de fugue : Alain Tanner

Volume 12 / no 2 : L'énonciation

Volume 12 / no 3 : Philosophie et Langage

Volume 13 / no 1 : Langage et Savoir

Volume 13 / no 2 : Sons et narrations au cinéma (épuisé)

Volume 13 / no 3 : L'art critique

Volume 14 / no 1/2 : La lisibilité

Volume 14 / no 3 : Sémiotiques de Pellan

Volume 15 / no 1 : Archéologie de la modernité

Volume 15 / no 2 : La traductique

Volume 15 / no 3 : L'épreuve du texte (description et métalangage)

Volume 16 / no 1/2 : Le point de vue fait signe (épuisé)

Volume 16 / no 3 : La divulgation du savoir

Volume 17 / no 1 : Les images de la scène

Volume 17 / no 2 : Lecture et mauvais genres

Volume 17 / no 3 : Esthétiques des années trente

Volume 18 / no 1 : Rythmes

Volume 18 / no 2 : Discours : sémantiques et cognitions

Volume 18 / no 3 : La reproduction photographique comme signe

Volume 19 / no 1 : Narratologies : États des lieux

Volume 19 / no 2 : Sémiotiques du quotidien

Volume 19 / no 3 : Le cinéma et les autres arts

Volume 20 / no 1 : La transmission

Volume 20 / no 2 : Signes et gestes

Volume 20 / no 3 : Elle Signe

Volume 21 / no 1 : Schémas

Volume 21 / no 2 : Sémiotique de l'affect

Volume 21 / no 3 : Gestualités (en collaboration avec la revue *Assaph* de l'Université de Tel-Aviv)

Volume 22 / no 1 : Représentations de l'Autre

FORMULE D'ABONNEMENT 1 an/ 3 numéros

Veuillez m'abonner à PROTÉE. Mon chèque ou mandat-poste ci-joint couvre trois numéros à partir du volume ____ n° ____.

Canada (TPS et TVQ incluses)	33,51\$ (étudiants 17,34\$)
États-Unis	34\$
Autres pays	39\$

Nom : _____

Adresse : _____

Expédier à : PROTÉE, département des Arts et Lettres,
Université du Québec à Chicoutimi
555, boul. de l'Université, Chicoutimi (Québec), G7H 2B1

Chèque tiré sur une banque canadienne, en dollars canadiens; mandat-poste en dollars canadiens.

POLITIQUE ÉDITORIALE

Protée est une revue universitaire dans le champ diversifié de la **sémiotique**, définie comme science des signes, du langage et des discours. On y aborde des problèmes d'ordre théorique et pratique liés à l'explication, à la modélisation et à l'interprétation d'objets ou de phénomènes langagiers, textuels, symboliques et culturels, où se pose, de façon diverse, la question de la **signification**.

Les réflexions et les analyses peuvent prendre pour objet la langue, les textes, les oeuvres d'art et les pratiques culturelles de toutes sortes et mettre à contribution les diverses approches sémiotiques développées dans le cadre des différentes sciences du langage et des signes : linguistique, théories littéraires, philosophie du langage, esthétique, théorie de l'art, théorie du cinéma et du théâtre, etc.

La revue met aussi en valeur les pratiques sémiotiques proprement dites, faisant une place importante à la production artistique. Chaque numéro reçoit la collaboration d'un ou de plusieurs artistes (peintre, sculpteur, graveur, dessinateur ou designer) chargé(s) de la conception visuelle de l'iconographie. Les oeuvres choisies doivent être inédites.

Protée fait aussi une large place à la production culturelle «périphérique» et aux aspects «régionaux» des thèmes étudiés.

Chaque numéro de la revue se partage en deux sections : 1) un dossier thématique regroupant des articles abordant sous différents angles un même problème, 2) des documents et articles hors dossier et /ou des chroniques et points de vue critiques.

Les propositions de dossiers thématiques soumises au Comité de rédaction doivent présenter clairement le thème choisi, les enjeux et les objectifs, de même que sa pertinence par rapport à la politique éditoriale de la revue. Elles doivent être accompagnées de la liste des collaborateurs pressentis. Chaque dossier doit comprendre au moins six contributions inédites (d'un maximum de vingt (20) pages dactylographiées chacune) et ne doit pas dépasser quatre-vingts (80) pages de la revue (soit un maximum de dix (10) contributions). Le(s) professeur(s) dont le projet de dossier est accepté par le Comité de rédaction s'engage(nt), vis-à-vis de la revue, à respecter le projet soumis, à fournir un dossier similaire à celui proposé et à produire les documents pour la date convenue entre le(s) proposeur(s) et le comité. En revanche la revue s'engage vis-à-vis du ou des responsable(s) à fournir le soutien technique et logistique nécessaire à la réalisation du dossier.

Les articles soumis à la revue sont envoyés anonymement à trois (3) membres compétents du Comité de lecture et les auteurs sont avisés de la décision de publication ou des éventuelles modifications à apporter à leur texte dans les mois suivant la réception de leur article. Dans le cas d'un refus, l'avis est accompagné des raisons qui l'ont motivé. Les documents reçus ne sont retournés que s'ils sont accompagnés d'une enveloppe de retour dûment affranchie. Les auteurs sont tenus de respecter le protocole de rédaction de la revue.

PROTOCOLE DE RÉDACTION

Les collaborateurs de **Protée** sont priés

1. d'inscrire, sur la première page de leur texte, en haut, le titre de l'article : sous ce titre, à gauche, leur nom, le nom de leur institution ou de leur lieu de résidence;
2. de présenter leur texte dactylographié à double interligne (25 lignes par page);
3. de numéroter consécutivement les notes et de les regrouper à la fin de l'article;
4. de faire suivre immédiatement une citation par l'appel de note qui s'y rapporte, avant toute ponctuation;
5. de mettre en italiques, dans les notes, le titre de livres, revues et journaux, et de mettre simplement entre guillemets les titres d'articles, de poèmes ou de chapitres de livres, en suivant l'un ou l'autre de ces exemples :

A. Breton, *Positions politiques du surréalisme*, Paris, Édition du Sagitaire, 1935, p. 37.

A. Goldschlager, «Le Discours autoritaire», *Le Journal canadien de recherche sémiotique*, vol. II, no 4, hiver 1974, p. 41-46;

6. de présenter, de la façon suivante, les références bibliographiques:

BENVENISTE, É. [1966] : «Formes nouvelles de la composition nominale», *BSL*, repris dans *Problèmes de linguistique générale*, tome 2, Paris, Gallimard, 1974, 163-176.

GREIMAS, A.-J. et J. COURTÉS [1979] : *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, Paris, Hachette;

7. de ne mettre les majuscules dans un titre d'ouvrage qu'au premier substantif et aux mots qui le précèdent; de suivre les règles de M.-É. de Villers (*Multi Dictionnaire des difficultés de la langue française*, Montréal, Québec/Amérique, 1988) concernant les titres dans le corps du texte.
8. de suivre les règles de la langue du texte pour les titres d'ouvrages étrangers;
9. de dactylographier les citations de plus de trois lignes en retrait à la ligne, en augmentant la marge normale du texte de l'équivalent de six caractères à gauche;
10. de limiter leur texte à un maximum d'une vingtaine de pages;
11. d'expédier, le cas échéant, la disquette (format 3,5 pouces) contenant leur document; la revue est produite sur *Macintosh* à l'aide du logiciel *Word*. Les documents préparés avec d'autres logiciels (ex. : *MacWrite*) et, exceptionnellement, ceux qui sont produits sur d'autres micro-ordinateurs (*IBM-PC* ou compatibles – «format» DOS ou ASCII) sont également acceptés;
12. de fournir, s'il y a lieu, les photos (noir et blanc) «bien contrastées» sur papier glacé 8" x 10" (200 x 250cm).